ز اول سعی بیجا کرد فرهاد همان یک تیشه آخر بجا زد

نعیب زماننا والعیب فینا
وما لزماننا عیب سوانا
ولیس الذئب یاکل لحم ذئب
ویاکل بعضنا بعضا عیانا

وانما المرء حدیث بعده
فکن حدیثا حسنا لمن روی

یا من تقاعد عن مکارم خلقه
لیس التفاخر بالعلوم الزاخرة
من لم یهذب علمه اخلاقه
لم ینتفع بعلومه فی الآخرة

شاه کبود جامه
رندان می معرفت با قبال کشند
نی در جلا و ردی اشکال کشند
علمی که بدرس و بحث معلوم شود
ابیست که از چاه بغربال کشند

احذر عدوک مرة
واحذر صدیقک الف مرة
فربما انقلب الصدیق
فکان ادری بالمضرة

قال النبی صلی الله علیه وسلم احبب حبیبک هونا عسی ان یکون بغیضک یوما

في هذا الكتاب ستة مقاصد

المقصد الاول في المبادي وفيه فصول ٣	الفصل الاول في المقدمات ٣
الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث ٧	المبحث الاول في تعريف العلم ٧
المبحث الثاني تقسيم العلم ٩	المبحث الثالث العلوم الضرورية تنحصر في ست ١٢
الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث ١٥	المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب ا ١٥
المبحث الثاني النظر ان صحت مادته ا ١٦	المبحث الثالث يشترط المطلق النظر ا ٢٠
المبحث الرابع لا نزاع في وجوب النظر ٢١	المبحث الخامس اختلفوا في اول الواجبات ٢٣
المقصد الثاني في الامور العامة وفيه فصول ٢٦	الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مباحث ٢٦
المبحث الاول تصور الوجود بديهي ٢٦	المبحث الثاني الوجود مفهوم مشترك ٢٩
المبحث الثالث الوجود يتناول عينيا ا ٣٦	المبحث الرابع الوجود يرادف الثبوت ٣٧
المبحث الخامس للاعدام تمايز ٤٣	المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ٤٤
الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث ٤٥	المبحث الاول ماهية الشي ما به يجاب عن السؤال بما ٤٥
المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط شي ٤٦	المبحث الثالث الضرورة قاضية بوجود ا ٤٨
المبحث الرابع الماهيات مجعولة ٥٠	الفصل الثالث في لواحق الوجود وفيه مناهج ٥١
المنهج الاول في التعين وفيه مباحث ٥١	المبحث الاول التعين يغاير الماهية ٥١
المبحث الثاني التعين اعتباري ٥١	المبحث الثالث التعين يتوقف على امتناع الشركة ٥٣
المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث ٥٤	المبحث الاول هي معقولات لا تحصل من نسبة ا ٥٤
المبحث الثاني كل من الوجوب ا ٥٤	المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة ٥٥
المبحث الرابع كل ما يوصف اي فرد ا ٥٦	المبحث الخامس الضرورة قاضية ا ٥٨
المبحث السادس العقل يحكم بالاحتياج ٥٩	المبحث السابع لا اولوية لاحد طرفي الممكن ٦٠
المنهج الثالث في القدم والحدوث وفيه مبحثان ٦١	المبحث الاول قد يراد بهما عدم المسبوقية ٦١
المبحث الثاني زعمت الفلاسفة ٦٣	المنهج الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مباحث ٦٤
المبحث الاول هما من الاعتبارات ٦٤	المبحث الثاني معروض الوحدة ٦٥
المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين ٦٦	المبحث الرابع خواص الكثرة التغاير ٦٦
المنهج الخامس في العلية والمعلولية وفيه مباحث ٧٢	المبحث الاول العلة ما يحتاج اليه الشي ٧٣
المبحث الثاني يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل ٧٤	المبحث الثالث وحدة المعلول ا ٧٤
المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا ٧٧	المبحث الخامس لا تاثير للقوى الجسمانية ٧٧
المبحث السادس يستحيل تراقي عروض العلية والمعلولية لا الى النهاية ٧٩	المبحث السابع المادة للصورة محل ٨٢
المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول ٨٣	الفصل الاول في المباحث الكلية ٨٣
المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ٨٣	المبحث الثاني الضرورة قاضية ٨٥
المبحث الثالث اتفقوا على امتناع ٨٥	المبحث الرابع لا يجوز قيام العرض بالعرض ٨٦
المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين ٨٧	الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ٨٨

المبحث الاول في احكامه الكلية	٨٨	المبحث الثاني في الزمان	٩٠
المبحث الثالث في المكان	٩٣	الفصل الثالث في الكيف وينحصر في اربعة اقسام	٩٧
القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي انواع	٩٧	النوع الاول الملموسات وفيه مبحثان	٩٧
المبحث الاول اطبقوا على ان اصولها	٩٧	المبحث الثاني من الملموسات الاعتماد	٩٨
النوع الثاني في المبصرات وفيه مباحث	١٠١	المبحث الاول اللون طرفان هما البياض والسواد	١٠١
المبحث الثاني من الناس من زعم انه لا حقيقة للون	١٠٢	المبحث الثالث الضوء ذاتي	١٠٣
المبحث الرابع لما كان حدوث الضوء	١٠٤	المبحث الخامس الضوء مغاير للون	١٠٤
النوع الثالث المسموعات وفيه مبحثان	١٠٤	المبحث الاول الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى	١٠٤
المبحث الثاني قد يعرض للصوت كيفية	١٠٥	النوع الرابع المذوقات	١٠٧
النوع الخامس المشمومات	١٠٧	القسم الثاني الكيفيات النفسانية ومنها الحيوة	١٠٧
ومنها الادراك وبيانه في مباحث	١٠٨	المبحث الاول لا خفاء في انا اذا ادركنا	١٠٨
المبحث الثاني انواع الادراك اربعة	١١١	المبحث الثالث العلم ينقسم الى قديم وحادث	١١٢
المبحث الرابع قيل لا خلاف في انعكاس النظري	١١٢	المبحث الخامس هل يتعدد العلم الحادث	١١٣
المبحث السادس محل العلم هو القلب	١١٣	المبحث السابع العقل الذي هو مناط التكليف	١١٤
ومنها الارادة وفيها بحثان	١١٤	المبحث الاول الاشبه ان معناها	١١٤
المبحث الثاني ارادة الشيء عند الشيخ	١١٤	ومنها القدرة وبيانها في مباحث	١١٥

المبحث الاول القوة هي صفة	١١٥	المبحث الثاني القدرة الحادثة	١١٦
المبحث الثالث العجز ضد القدرة	١١٧	ومنها اللذة والالم	١١٨
ومنها الصحة والمرض	١٢٠	القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات	١٢١
القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية	١٢٢	الفصل الرابع في الاين وسلوكه على الطريقين	١٢٣
الطريق الاول للمتكلمين وفيه بحثان	١٢٣	المبحث الاول الكون وجوده ضروري	١٢٣
المبحث الثاني الحق ان الجزء الباطن من اجزاء الجسم	١٢٤	الطريق الثاني للفلاسفة وفيه مباحث	١٢٥
المبحث الاول الاين حقيقي	١٢٥	المبحث الثاني قيل الحركة الخروج	١٢٥
المبحث الثالث لابد للحركة مما منه	١٢٦	المبحث الرابع تعلق الحركة بما فيه	١٢٩
المبحث الخامس من لوازم الحركة	١٣٢	المبحث السادس زعم بعضهم	١٣٣
المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان	١٣٤	المبحث الثامن السكون في الاين	١٣٥
الفصل الخامس في بقي في الاعراض	١٣٥	المقصد الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومقالات	١٣٨
المقدمة في ان الجوهر عندنا	١٣٨	المقالة الاولى فيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان	١٣٩
الفصل الاول فيما يتعلق بها وفيه مباحث	١٣٩	المبحث الاول الجسم عندنا الجوهر القابل	١٣٩
المبحث الثاني الجسم البسيط قابل للقسمة	١٤١	المبحث الثالث في احتجاج الفريقين	١٤٢
المبحث الرابع في تفاريع المذاهب	١٥٠	المبحث الخامس في احكام الاجسام	١٥٤
الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام	١٦٢	القسم الاول منه في البسائط الفلكية وفيه مباحث	١٦٣

المبحث الاول في اثبات المجرد ١٦٣	المبحث الثاني في زعموا ان المجرد ما سوى الافلاك ١٦٤
المبحث الثالث توهموا ان دوائر ١٦٦	المبحث الرابع توهموا الكل موضع ١٦٩
القسم الثاني في بسائط العنصرية وفيه مباحث ١٧١	المبحث الاول لما وجدوا الاجسام ١٧١
المبحث الثاني كل من الاربعة ينقلب ١٧٢	المبحث الثالث النار طبقة واحدة ١٧٢
القسم الثالث في المركبات التي لا مزاج لها وفيه انواع ١٧٤	النوع الاول ما يحدث فوق الارض ١٧٤
النوع الثاني ما يحدث على الارض ١٧٥	النوع الثالث ما يحدث في الارض ١٧٦
القسم الرابع المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث ١٧٦	المقدمة في المزاج ١٧٦
المبحث الاول المعدني اما ذائب ١٨١	المبحث الثاني اشتمل النبات على ... ١٨٥
المبحث الثالث اختص الحيوان ١٩٠	المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان ١٩٧
الفصل الاول في النفس وفيه مباحث ١٩٧	المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية ١٩٧
المبحث الثاني النفوس متماثلة ٢٠١	المبحث الثالث نفوس القائلون بمعاد ... ٢٠٤
المبحث الرابع مدرك الجزئيات عندنا ٢٠٤	المبحث الخامس قوة النفس على اعتبار ... ٢٠٦
الفصل الثاني في العقل وفيه مباحث ٢٠٩	المبحث الاول في اثباته ٢٠٩
المبحث الثاني في احوالها ٢١٠	المبحث الثالث في الملائكة والجن ٢١١
المقصد الخامس في الالهيات وفيه فصول ٢١٣	الفصل الاول في الذات وفيه مباحث ٢١٣
المبحث الاول في اثباته ٢١٣	المبحث الثاني لما كان الظاهر ... ٢١٤

المبحث الثالث ذات الواجب يخالف ٢١٤	المبحث الرابع لما كان الواجب ما يمتنع عدمه ٢١٥
الفصل الثاني التنزيهات وفيه مباحث ٢١٥	المبحث الاول في التوحيد ٢١٥
المبحث الثاني في انه ليس بجسم ٢١٧	المبحث الثالث في انه لا يتحد بغيره ٢١٩
المبحث الرابع في امتناع اتصافه بالحوادث ٢٢٠	الفصل الثالث في الصفات الوجودية وفيه مباحث ٢٢١
المبحث الاول صفاته زائدة على الذات ٢٢١	المبحث الثاني في انه قادر بمعنى تمكنه ٢٢٥
المبحث الثالث في انه عالم ٢٢٨	المبحث الرابع في انه تعالى مريد ٢٣٢
المبحث الخامس في انه حي سميع بصير ٢٣٤	المبحث السادس في انه متكلم ٢٣٥
المبحث السابع في صفات اختلف فيها ٢٣٨	الفصل الرابع في احواله وفيه بحثان ٢٤١
المبحث الاول في رؤيته تعالى ٢٤١	المبحث الثاني في العلم بحقيقته ٢٤٧
الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٢٤٨	المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله ٢٤٨
المبحث الثاني في عموم ارادته تعالى ٢٥٨	المبحث الثالث لا حكم للعقل بالحسن وفيه مسئلة جذر الاصم ٢٥٩
المبحث الرابع لا قبيح من الله تعالى ٢٦٢	المبحث الخامس لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ٢٦٢
الفصل السادس في توابع الافعال وفيه مباحث ٢٦٥	المبحث الاول الهدى ويراد به الاهتداء ٢٦٥
المبحث الثاني في قال الامام اللطف ٢٦٥	المبحث الثالث الاجل الوقت ٢٦٦
المبحث الرابع الرزق ما ساقه الله الى الحيوان ٢٦٦	المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء ٢٦٧
المبحث السادس في نسبة المعتزلة الى ... ٢٦٧	الفصل السابع في الاسماء وفيه مباحث ٢٧٠

جذر الاصم

- المبحث الاول الاسم هو اللفظ ٢٧٠
- المبحث الثاني اسماء الله توقيفية ٢٧١
- المبحث الثالث مدلول الاسم ٢٧٣
- المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول ٢٧٣
- الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث ٢٧٣
- المبحث الاول النبي انسان بعثه الله ٢٧٣
- المبحث الثاني المعجزة امر خارق ٢٧٤
- المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان ٢٧٦
- المبحث الرابع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٢٧٨
- المبحث الخامس قد دلت النصوص ٢٨٢
- المبحث السادس الانبياء معصومون ٢٨٣
- المبحث السابع الملائكة عباد مكرمون ٢٨٦
- المبحث الثامن الولي هو العارف بالله ٢٨٨
- المبحث التاسع السحر اظهار خارق ٢٩٠
- الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث ٢٩١
- المبحث الاول يجوز اعادة المعدوم ٢٩١
- المبحث الثاني اختلف الناس في المعاد ٢٩٣
- المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم ٢٩٥
- المبحث الرابع اختلفوا في ان الحشر ايجاد ٢٩٦
- المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان ٢٩٧
- المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق ٢٩٨
- المبحث السابع سائر ما ورد في الكتاب والسنة ٢٩٩
- المبحث الثامن في مذهب المعتزلة من الحكماء ٣٠٠
- المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل ٣٠١
- المبحث العاشر لا خلاف في خلود من ٣٠٤
- المبحث الحادي عشر المؤمن اذا دخل الجنة ٣٠٥
- المبحث الثاني عشر اتفقت الامة على العفو ٣٠٧
- المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة ٣٠٩
- المبحث الرابع عشر التوبة الندم على المعصية ٣١٠
- المبحث الخامس عشر قد اطبق الكتاب ٣١٢
- الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه مباحث ٣١٣
- المبحث الاول الايمان في اللغة ٣١٣
- المبحث الثاني الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد ٣٢٠
- المبحث الثالث الايمان يزيد وينقص ٣٢١
- المبحث الرابع المذهب صحة الاستثناء ٣٢٢
- المبحث الخامس الجمهور على صحة ايمان المقلد ٣٢٢
- المبحث السادس الكفر عدم الايمان ٣٢٤
- المبحث السابع مخالف الحق من اهل القبلة ٣٢٥
- المبحث الثامن الفسق هو الخروج عن طاعة الله ٣٢٥
- الفصل الرابع في الامامة وفيه مباحث ٣٢٦
- المبحث الاول نصب الامام واجب ٣٢٦
- المبحث الثاني يشترط في الامامة ٣٢٩
- المبحث الثالث الامامة تثبت ٣٣١
- المبحث الرابع الجمهور على ان النبي عليه السلام لم ينص ٣٣٣
- المبحث الخامس الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٣٣٤
- المبحث السادس الافضلية عندنا ٣٤٠
- المبحث السابع تعظيم كل الصحابة ٣٤٣
- خاتمة قد وردت الاحاديث الصحيحة ٣٤٥

تم فهرس الكتاب بعون الله تعالى حامدا ومصليا

وبعد هذا فهرس بعض المطالب

[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]

من كتب العبد الفقير الى الله الرحمن الرحيم
السيد محمد معصوم ابن المولى
السيد عبد الله بلعلى زاده
عفى عنه ولوالديهم
بلطفه الكريم

٧٩٥

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: ٦٥٩

RAĞIP P.
Ka. N.
787

عدد ٧٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضاده • ومن عنده ابتدا كل حي واليه معاده • يتلى
من اوراق الاطباق آيات توحيده وتمجيده • ويجلى من الآفاق والانفس شواهد تقديسه
وتحميده • ما تسقط في الاكوان من ورقة الا يعلمها حكمته الباهرة • ولا يوجد في الامكان طبقة
الا يشملها قدرته القاهرة • تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية • وتنزه عن الزوال
والفنا صفاته الازلية الابدية • سجدت لعز جلاله جباه الاجرام العلوية • ونطقت بشكر
نواله شفاه الانوار القدسية • ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية • وخولتنا
من عوارف المعارف اليقينية • وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد • ودللتنا
عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد • ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق
المبعوث رحمة للخلائق • ارسلته حين درست اعلام الهدى • وظهرت اعلام الردى وانطمس
منهج الحق وعفا • واشرف مصباح الصدق على الانطفا • فاعلى من الدين معالمه • ومهد من
اليقين مراسمه • وبين من البرهان سبيله • ومن الايمان دليله • واقام للحق حجته • وانار
للشرع محجته • حتى انشرح الصدور بنور البينات • وانزاح عن القلوب صداء الشبهات
واشرق وجه الايام • واتسق امر الاسلام • واعتصم الانام باوثق عصام • ما له من انفصام
وعلى آله واصحابه خلفاء الدين • وحلفاء اليقين • مصابيح الامم • ومفاتيح الكرم • وكنوز العلم
ورموز الحكم • رؤسا حظاير القدس • وعظما بقاع الانس • قد صعدوا ذرى الحقايق باقدام
الافكار • ونوروا مسابح طرايق بانوار الآثار • فارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب
وسارعوا الى اليقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب • فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين
وانتفع وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين • وبعد فقد كنت في ابان الامر • وعنفوان العمر
والعيش غض والشباب بمائه • وغصن الحداثة على نمائه • وبدور الآمال طالعة مسفرة •
ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة • ورباع الفضل معمورة الاكناف والعرصات • ورياض
العلم ممطورة الاكمام والزهرات • اسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها • واشرح الكتب من
الفنون كشفا لاستارها عن اسرارها • يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها
وتردد الى اكياس الناس رعيا لشوارد عوائدها • علما منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب
الدقايق • وقتلنا نهانا في طلاب الحقايق • وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس الشرايع
والاحكام • ومقياس قواعد عقائد الاسلام • اعز ما يرغب فيه ويعرج عليه • واهم ما يناخ
مطايا الطلب لديه • لكونه اوثق العلوم بنيانا • واصدقها تبيانا • واكرمها نتاجا • وانورها
سراجا • واصحها حجة ودليلا • واوضحها محجة وسبيلا • حاموا جميعا حول طلابه • وراموا التقرب
الى جنابه • والتمسوا مصباحا على قبابه • ومفتاحا الى فتح بابه • فافترصت لمعة من ظلام الدهر
ونبوة من انياب النوائب • وانتهزت فرصة من اعين الزمان • وخفية من زحام الشوائب

فاخذت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد • منظوم فيه غرر الفوائد • ودرر الفرائد
وشرح له يتضمن بسط موجزه • وحل ملغزه • وتفصيل مجمله • وتبيين معضله • مع تحقيق
للمقاصد فوق ما يزاد • وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد • وتحرير للمسائل حسب ما يراد
ولا يزاد • وتقرير للدلائل بحيث لا ينصاد ولا ينقاد • بالفاظ يتفتح لها الاذان • وينشرح
الصدور • وينفطر بالانهار والازهار جبال وصخور • ومعان يتهلل بها وجوه الاوراق
ويتبسم ثغور السطور • ويتلالا خلال الكلام كانها نور على نور • باذلا الجهد في ايراد
مباحث قلت عناية المتاخرين بها من المتكلمين • وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون
من المتقدمين • لا سيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في اصول
الدين • والعروة الوثقى والعمدة القصوى لاهل الحق واليقين • وحين حررت بعضا
من الكتاب • وبينا من الفصول والابواب • تسارع اليه الطلاب • وتداولته ايدي
اولي الالباب • واحاط به طلبة كل طالب • وينيط به رغبة كل راغب • وعشا عيونا
كل وارد • ووجه اليه الهمة كل رائد • فطفقوا يتمدحون فيقترحون • ويزنا والازدياد
وانا اصرف جهدي والمراد ينصرف • والمقصود يتقاعس عن الحصول ويتخوف • والايام
تحول وتحجز • وتعد ولا تنجز • والدهر يبكي ويبكي • والعقل يضحك ويبكي • التعجب من تقاصر
همم الرجال وفساد هاد • وتراجع سوق الفضائل وكساد ها • وتضعضع بنيان الحق وتهاوي
اركانه • وترعرع شان الباطل وتمادي طغيانه • وتطاول ايام كلها غضب وعتب
وعلى الالباب عون والب • تجمع بين الجفون والسهاد • وتفرق بين العيون والرقاد
لا في القول امكان وللتحصيل تاييد • ولا في قوس الرجاء منزع ولسهم النضال تسديد
وبلغ الحرج الى ان رماني زماني بما رماني • وبلاني من الحوادث بما بلاني • وحالت الاحوال
دون الامان بلوغ الاماني • واضحى شاني ان تقيض غروب شاني • بنا بني الاوطان
والاوكار • وترامت بي الاقطار والاسفار • اقاسي احوالا تشيب النواصي
واهوالا تذيب الرواسي • اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص بدرها
وانتقاض مدرها • ما تكاد الانفاس له تنقطع • والجبال تتصدع • وملكتها وحشة
المضاجع • وحيرة المراتع • ووقعت على نية الوداع • لا الطلول ولا البقاع • ولا الرسوم
ولا الرباع • وكلما نويت نشر ما طويت • وتصديت لاتمام ما او تمنيت • عرضت من الموانع
والقواطع • وحدثت من النوائب والشوائب • ما يحول بين المرء وقلبه ويصد
عن حركة فكره وعقله • ويزول بادونها رونق خاطره وناظره • ويذهب رونق باطنه وظاهره
الى ان تداركني نفحة من ربي • وتماسك بي عودة من فهمي ولبي • فاقبلت على اتمام
الكتاب • وانتظام تلك الفصول والابواب • فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر الفوائد
وبحرا مشحونا بنفائس الفرائد • في لطائف طالما كانت مخزونة • وعن الاذاعة مصونة
مع تنقيح للكلام • وتوضيح للمرام • بتقريرات يرتاح لها نفوس المخلصين • ويتزاح منها شبه
المبطلين • ويضي انوارها في قلوب الطالبين • وتطلع نيرانها على افئدة الخاسرين لا يعقل
بيناتها الا العالمون • ولا يجحد باياتها الا القوم الظالمون • يحتركها علماء البلاد من كل

ولا يغص منها الا كل ما ثم في واو توا اذا قرع سمعك ما لم يسمع به في الاولين فلا تسرع و
وقفة المتأملين لعلك تطلع بوميض برق التي وتألق نور رباني من شاطئ الواد الايمن في
البقعة المباركة على برهان جلي او بيان من اخرين واضح خفي والله سبحانه ولي الاعانة
والتوفيق وتحقيق امال المؤملين حقيق حمد المن تفوح نفحات الامكان بوجوب وجوده
وتلوح على صفحات الاكوان اثار كرمه وجوده تشرق في ظلم الحدوث لوامع قدم كبريائه وتنطق
بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسمائه واصلي على من ارسله بالنور الساطع ايضاحا للمنهج
وافصاحا عن البينات وابتعثه بالامر الصادع اقامة للحجج وازاحة للشبهات صاحب الملة
القاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله وانبيائه وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة من
واصحابه وخلفائه وسلم تسليما معاشر الاذكياء من اخواني في الدين واعوانى
على نيل اليقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا افق الحق المبين واستقيموا على الامم
المنار تصلوا الى ظل ظليل ولا تتبعوا خطوات الشيطان فتضلوا عن سواء السبيل وها
انا القي اليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام غرر ما تفحته العقول ونخبة الافهام وامل
عليكم في تمهيد قواعد عقائد الاسلام ما يطلع بكم من غرفها احسن مستقر ومقام نازلا على
الجد في نيل منازل التحقيق في التوحيد وناقضا عجاجة الرد عن ذيل دلائل التقديس والتمجيد
ناشرا فصوص نصوص حق ما يعقلها الا العالمون وناصبا رايات آيات صدق ما يجحد
بها الا القوم الظالمون لعلكم اذا حصلتم من محصل كلامي على لوامع الاسرار واشرقت
على بصائركم من مطالعه طوالع الانوار لا تنقضون عند تخاصم الآراء صحائف شكوك سيرها
اقوام ولا تنقفون حين تصادم الاهواء مواقف الظنون والاوهام بل تتراؤن من مقاصدهم
ابلة النجاح وادلة الفلاح وتتنادون فيما بينكم ان اطفؤا المصباح فقد طلع الصباح ولي
التضرع في ان يهديني سواء السبيل وعليه التوكل وهو حسبي ونعم الوكيل ورتبته على ستة مقاصد
اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي
تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية
في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هواه وكاد دونت
حكماء الفلاسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين ودونت
عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرائع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية
للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا
وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي او لا تستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام
وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد والمشار
اليهما بالايمان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض
على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ
والمعاد وبما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه
وعلم من اين وفي اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع تعالى وصفاته

ديباجة حاشية الفاضل السيد [illegible] رحمه الله من خطه نقلت

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي كرم نوع الانسان بالشرح عن المقاصد وبالهم فيما
اعطاهم الى المصادر والموارد والصلوة على محمد المبعوث لتكميل العباد في معرفة المبدأ والمعاد
وعلى آله واصحابه الاخيار والتابعين لهم باحسان الى يوم القرار وبعد فهذه كلمات مسودة
ومقدمات مضفوة لحل مشكلات شرح المقاصد لعلها يطلع بها الشوارد والاوابد فانه
لما كان كتابا متينا ولم يكن اكثر المواضع مستبينا محتاجا الى الشرح مطويات رموزه ونشر مخفيات
كنوزه ولم يتصد احد من لدن دون الكتاب للحلول في ذلك الباب شمرت الذيل عن ساق
الاجتهاد واقتحمت في التلاع والوهاد عسى الله ان يأتي بالفتح لمشكلاته والحل لمغلقاته اذ
قد كان ذلك من آثار نفحة صادرة وانوار رحمة بادرة ممن بيده ازمة الامور ومرتبة الجمهور
بانظم نظام للعباد واسم مراسم الخير في البلاد الذي جمعت اسمه في اقبال العمر جامع الفضل
والاقبال ويسره في عنفوان الشباب محامد الاستكمال شعر فريد كان الفضل كان نجيبة
فاثره لو جاد في الفضل قاسمه يقبل افواه الملوك بساطه ويكبر عنها كمه وبراجمه
سلطان السلاطين الوزراء باستحقاق معوان حواقين الترك بالاتفاق محرز فضيلتي
السيف والقلم مبرز مكارم الاخلاق والكرم شعر فيا عجبا مني احاول نعته وقد فنيت فيه القراطيس والصحف
نفكره علم ومنطقه حكم وباطنه دين وظاهره ظرف وهو الذي احرز قصب السبق في مضمار الفضائل
والظرف بفضل الاواخر والاوائل لا يكتنه ما خصه الله بالخواطر والافهام ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام
خصه الله بالعلا فعلاه ما على الدهر بعدها فعلاه المندرج تحت قوله يختص برحمته من يشاء
اعني حضرة محمود پاشا شعر وفاه الله نائرة الرزايا ولا القاه دائرة النوازل وطاوعه الافاضل والاماثل
وتابعه الكرام والافاضل رشحة باسمه وسمحة برسمه لعل ينبه يجلو عليه ولا فدرة تهوى اليه فيبقى
لسان الصدق في الآخرين وهو العوائد اي لدى المعتبرين فالمأمول ان يخلع عليه تشريف القبول فان ذلك هو
غاية المسؤول قوله لك الحمد والمنة قدم الظرف مع ان الاختصاص يحصل بدون التقديم لان الاهتمام به اشعار بانه لا يبعد
حضوره في قلب كل مؤمن قبل كل شيء على ما اشير اليه بقولهم ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله واما الان في افادة
اللام الجارة للاختصاص فيبتني بحثنا ولهذا قال صاحب الكشاف في سورة التغابن قدم الظرفان ليدل بتقديمهما
على اختصاص الملك والحمد بالله وان صرح ايضا بان في الحمد دلالة على الاختصاص ولهذا مزيد بسط في حواشي
شرح الكشاف واما قوله والمنة فالظاهر انه من من عليه اي انعم اي لك الحمد والنعمة واما بمعنى الامتنان كما في قوله بل الله
يمن عليكم ان هداكم للايمان واياما كان ففيه تغليب لان معنى لك الحمد انك متعلق الحمد ومعنى لك المنة انك فاعلها
اللهم الا ان يراد بمعنى اللام بمعنى انك متعلق الحمد والمنة ففي الحمد بمعنى الوقوع وفي المنة بمعنى الصدور فان قلت الشارع
نهى وسوله عن المنة فقال ولا تمنن تستكثر وكذا نهى الامة فقال ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فاذا كان المنة مذمومة
فكيف صح منه تعالى صدورها قلت اذا كانت بمعنى النعمة فلا اشكال واما بمعنى الامتنان فلانه يجوز من الله ما لا يجوز من العباد
فانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولعل السر فيه انه تعالى اذا انعم على العبد ثم من عليه بتلك النعمة صار العبد مشغولا
بالمنة غير مغتر بالنعمة فيكون هذا من الشارح اشارة الى انه غير مغتر بنعمة التاليف وانه غير مستقل في افعاله
قوله كمالها القيام بالامور الخ مكتوب على حاشية الكتاب الى اواخر الكتاب قيل رقم في الاوراق بحسب الاقتضاء

قوله فان هذه المسالة من السمعيات ان اريد روية الحق فانها امر ثبت بالسمع والعقل عاجز عن كيفيتها وان اريد مطلق الروية ٣
فمن الممكنات المبنية في الكيفيات المحسة واما اعادة المعدوم فهي من الامور العامة بناء على ان احوال المعدوم كاحوال الموجود
من مباحث الامور العامة او من الالهيات ان اعتبر الفاعل اي اعادة الله المعدوم لا يقال اعادة المعدوم لم يدرك في السمعيات
وانما المذكور فيها هو حشر الاجساد وليس هذا عين ذلك الا ترى ان بعض المسلمين ينكرون اعادة المعدوم مع قولهم بحشر الاجساد
لانا نقول هذه المسالة مذكورة هناك ايضا على ما لا يخفى على المتتبع — سيالكوتي رحمه

وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل اليه العقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض والشاملة لاكثر الموجودات فهي ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوابق لها سمي بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات يختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من المقاصد فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد يقتضي الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث باب اخر كمسئلة الروية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات

المقصد الاول في المبادي وفيه فصول **الفصل الاول** في المقدمات رتبه على ثلثة فصول لان المبادي منها ما ذاع تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعل في فصل ومنها ما صدر بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقايد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة تتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها في فصلين

الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو اتصافها بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكرم يتصف بالكرم وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية صونا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته وانما كثر ذكره سيما في العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تعريف العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم والتفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اسمائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة

قوله ومنها ما صدر به فيه رد على الآمدي حيث جعل كتابه مشتملا على ثمان قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول وجعل القاعدة الاولى في العلم واقسامه والثانية في النظر ومتعلقاته الى الآن قوله وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق بيناسب كلام الآمدي ويمكن ان يقال تضمن القواعد لجميع مسائل الاصول يجوز ان يكون باعتبار تضمن البعض فان تضمن الكل للشيء لا يستلزم التضمن بالنظر الى كل جزء فانا اذا قلنا الحيوان الناطق يتضمن الجوهر والجسم لا يلزم ذلك باعتبار كل جزء حتى يكون الناطق ايضا متضمنا لاحدهما نعم هذا هو المتبادر فان قلت تصدير علم الكلام بهما لا ينافي الجزئية لان معنى التصدير جعلهما في صدره قلت يدفعه قوله فجاءت ابواب الكلام خمسة فهو كذا تصريحه في جواب اعتراض صاحب المواقف على كون الموضوع هو الموجود من حيث هو — منه رحمه

قوله والنظر فان قيل مباحث النظر مما يتوقف عليه جميع العلوم اذ كل علم قواعد نظرية غالبا تحصل بطريق النظر والاستدلال اجيب بان العلوم الخطابية غير متوقفة عليها والعلوم اليقينية يستمد من هذا العلم الذي هو اعلى العلوم الدينية ولا يخفى عليك ان كون العلوم خطابية لا يوجب الاستغناء عن النظر ضرورة ان النظر قد يفيد ظنا ولهذا قال القاضي النظر ما يطلب به علم او غلبة ظن والحق ان قوله وليس في العلوم الاسلامية يدفع الاشتباه راسا وذلك لان توقف الكلام على مباحث النظر لا يقتضي تصديره بها خاصة واذا انضم اليه قوله وليس في العلوم الاسلامية تم المرام — منه رحمه

قوله الاحكام المنسوبة الى الشرع الظاهر ان المراد من الحكم هو العرفي اعني اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا ولا شك ان جميع مسائل العلوم مشتملة عليها ويمكن ان يراد ما في اصطلاح الاصول اعني خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وتوهم لزوم انحصار مسائل الكلام في الوجوه يندفع بحكم التغليب وبالاستخدام وبتجويز جمع معاني المشترك في الجمع وان لم يجز في المفرد على ما في موضعه واما الحمل على التعريف فغير سديد لانه يدخل فيه حينئذ القصص المبينة لاحوال المكلفين في افعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله سبحانه والله خلقكم وما تعملون والحمل على اعتبار قيد الحيثية لا يدفع اصل الاشكال بل يضيقه فتامل — منه رحمه

على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولأنه كثر فيه من الكلام مع المخالفين
والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولأنه لقوة ادلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى
من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات
بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية
وهذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع
ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا
هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج
العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم
بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام
وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة
هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا
من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط
ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم عن الادلة والى المعنى الاخير
يشير قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه
ومعنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق
او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا يزلزلها
شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واستناد الكل
الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصل عندها
الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء
الاقتدار والجواب ان المراد علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جري العادة اي يلزمه
حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق ذلك الاقتدار دائما ولا خفاء في ان الكلام
كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك
ليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل في الاقتدار او ما يلزم
معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر
العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم
مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث
يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان في اثبات
المدخل اشعارا بالسببية فلو قال يقتدر به واراد الاستعقاب العادي كما في ان
العقائد بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شيء من ذلك

وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثباتها اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم
في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع

افادة لما به تميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا
في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل كلها
لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم
اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله وتحقيق المقام انهم
لما حاولوا معرفة احوال الاشيا بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق
انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها
لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقايق سموها بالمسائل
وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشيا بان يكون موضوعاتها نفسه او جزءا
له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ان تلك
الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على
الوجه المذكور ثم قد تتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوها ويؤخذ لها من بعض تلك
الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على
حقيقة مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم
بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا ويكون الكل
فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها
جهات اخر كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون بعضها علما وذاك علما اخر سوى انه
يبحث عن احوال شي وذلك عن احوال شي اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون
تمايز العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت التمايز عند الطالب
بما لها من التعريفات والغايات ونحوها ولذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها
ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر
من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان
وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين
في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا
على امتناع ان يكون شي واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما
مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع
علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم
واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما
يختلف باختلاف الموضوع فكذا يختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان
يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر مع اتحاد الموضوع
علما اخر لان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ للجنس والاعراض
الذاتية بمنزلة الصورة وهي ماخذ للفصل الذي به كمال التميز لانا نقول ح لا ينضبط امر
الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض
الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد

قوله والا فرسما قال الشارح في فوائد شرح الاصول حصر التعريف الماخوذ من جهة الوحدة
في الحد والرسم لا يفيد التقريب لان الاحتياج الى جهة الوحدة لا يوجب الاحتياج الى التصور بالحد
او الرسم لجواز ان تعرف بجهة اخرى ويحصل البصيرة باعتبارها ولا يلزم كون الجهة محمولة ليكون
معرفته بتلك الجهة تعريفا له وانت خبير بان معرفة الشي بالشي ليس معناه الا ان يجعل ذلك
الشي مراة لملاحظته وانما يكون ذلك في المحمول وغير المحمول لا يتعلق عليه ولا يكون مراة له الا ترى ان
الضحك انما ينطبق على هذا الضحك وذاك الضحك لا على افراد الانسان وان اريد بها التصديق
بثبوته بمعنى الحمل بالاشتقاق فهو خروج عن المبحث وان اريد ان المعرفة بجهة الوحدة لا يلزم ان يكون
حدا او رسما فبطلانه بين لان الجهة اما ذاتية او عرضية فبالضرورة يكون اما حدا او رسما واما جهة
الوحدة فلا يفيد الوحدة لكن بقي ان يقال سلمنا معرفة الشي بالشي يستلزم الحمل الا انه لا يلزم
ان يكون رسما لجواز ان لا يكون خاصة لازمة جنية وكونها جهة وحدة للكثرة وان استلزم كونها
خاصة لازمة لكن لا يستلزم كونها جنية وقد شرطوا ذلك في الخاصة التي يرسم بها سيالكوتي

قوله لا يقال هذا كلام صدر الشريعة اورد في شرح التنقيح فجوز لهذا كون الشي الواحد بالذات والاعتبار موضوعا
لعلوم متعددة ويكون امتياز تلك العلوم بالمحمولات بان يندرج محمولات كل علم تحت امر جامع لها على قياس
الموضوع وبهذا التقرير يندفع قول الشارح في الجواب بانه لا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه وذلك لان
انواع الاعراض داخلة تحت امر جامع فتحصيل الانضباط وان اراد ان اختلاف المحمولات قد يكون بحيث
لا يندرج تحت امر جامع معتد به بان يكون اجناسا متباينة مثلا فلا يدخل الا تحت الامور العامة التي لا تفيد
الانضباط اذ جميع محمولات العلوم المختلفة مشتركة في الامور العامة وسيأتيك ان الاشتراك في الوجود مثلا
لا يكفي في الانضباط فيقول له ان يقول المحمولات المختلفة على هذا الوجه لو عتبرت لا تفضي ذلك الى جواز ان يجعل
العلوم الجمة المشتركة في الموضوع المتميزة بحسبها علما واحدا كالالهية والنجوم وكالصرف والنحو مثلا على انك لو تتبعت
العلوم لم تجد فيها محمولات مختلفة بالجنس واما قوله اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر لها فكذلك الموضوع فانه
محصور مضبوط غير تام ايضا لان انواع المحمولات ايضا مضبوطة محصورة باقيها القدر المعلوم او ضبع العلم وبهذا اندفع ايضا
ما قيل من ان المحمولات مجملة مطلوبة فلا يصلح مميزة للعلم والقول بان المحمول انتسابه الى الموضوع وهو لا ينافي
امتيازه في نفسه الذي هو المقصود ونوع جهالة لان المراد من جهالة المحمول كونها غير منضبطة وذلك باطل في العلوم حيث
قال فانهم جوزوا الكل احدا ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع واما قوله وايضا مبني الاتحاد
والاختلاف المعقول يجب ان يكون امرا معينا بيا اذ مبنيا او بناء على ان محمولات العلم غير مبينة ولا مبنية في علم
اخر وتبين تحققها في العلم نفسه فنقول الواجب في مبنى الاتحاد والاختلاف ان يكون مبينا بالخبر مع ان المتحقق
في العلم نفسه هو الهيئة المركبة وهو لا ينافي ان يكون اجزاؤها بسيطة بينة او مبينة في علم الاخر على ان ذلك
انما ينشأ من خصوصية الموضوع على ما تقرر في موضعه والحق في هذا المقام ان يقال ان العلوم انما تمايزت
باعتبار امر يفيد لها جهة وحدة فذلك الامر يحتمل المحمول والموضوع الا ان الاصل الذي لا بد من اعتباره في جهة
الوحدة هو الموضوع لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات لان المقصود من اعتبار كل طائفة
علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع اظهر منها في جانب المحمول سيالكوتي

يعني كما انهم لا يعتبرون الموضوعات المختلفة المشتركة في امر عام ... الى ... المحمولات المختلفة كذلك ... عدم اعتبار ... اعتبروا المحمولات كذلك بخلاف ... منه

وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة
بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الملكة
ولو اريد بهذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين
والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا جنبا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط
للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين تحققها في العلم نفسه
ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما يصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف
حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فلا يجب لان كلا من الموضوع
والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب
الاعتباري الذي هو العلم ولا خفاء في ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها
تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراك موضوعات العلم الواحد
في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين من تشارك
في ذاتي او عرضي اقله الوجود بل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين
تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث
عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومصداقه
ان يقع البحث عن كل ما يشاركهما في ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا يرى ان الحساب
والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب
والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو العدد
للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما هو الكم
وكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لما تميز عن الفلسفة
الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على
حدة وبكونه من مبادئه التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات
الموضوع كالعدد في الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب
ثبوت شيء له وتصوره من المبادي والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تعيين مفهوم
الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية ففي صناعة البرهان من المنطق فهذه امور
اربعة ربما يقع فيها اشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادي التصديقية
كما جعلوا تصوره من المبادي التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها تتألف
قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال
العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر
في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية
اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في
الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والاصول وقد لا يظهر الا بتكلف
كما في بعض الادبيات اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات
وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع باوله

مبنية على مقدمات وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها في نظر صناعة البرهان من
قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انهدام قواعد الصناعات الخمس من الشبهات
اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
لانه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم
والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة
اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول
بموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح
على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث
المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم والموجود مفهومه فكثير من محمولات
المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم كرؤية الصانع وقدم الكلام
وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل
على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا يستعمل في الحساب الا بعد تخصيص المساواة
العددية وانما الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاخص
ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد
لا يخلو عن الزوجية والفردية الا يرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه
قال في الشفاء العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلث للقائمتين
للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها
عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الكم ماخوذا في حدها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد
بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب
الفرد في الزوج **ومسائله** القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وقد يجعل من مقدمات
العلم تصور مسائله اجمالا لافادة زيادة التمييز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع
خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية بل لا معنى للمسئلة
الا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليبين لميته
وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات
واحكام بينة يفتقر التنبيه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق
من ان المسائل ما يبرهن عليها في العلم ان لم يكن بينة **وغايته** تحلية الايمان بالايقان
ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد ما يتادى اليه الشيء ويترتب عليه يسمى
من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا
يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره
عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان
والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا
انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه
لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد

قوله لكونه جنسه وهو الكم الخ وذلك لان المساواة هي الاتحاد في الكم والكم جنس للعدد لان العدد كم
منفصل لا يقال لا يلزم من كون جنس الشيء ماخوذا في تعريف الغير كون ذلك الغير من اعراضه الذاتية
الا يرى ان جنس الانسان ماخوذ في تعريف الفرس وليس الفرس من عوارض الانسان لانا نقول
قد علمت ان المساواة هي الاتحاد في الكم فالكم ماخوذ في تعريفها على القيدية والمقصود من قوله عرض
ذاتي اثبات الذاتية لا اثبات العرضية اذ لا نزاع في عروض الاتحاد في الكم للاعداد وانما النزاع في انه
ذاتي او غريب ومعلوم ان عروض الاتحاد في الكم لما هو نوع من الكم بواسطة الكم وهو جزء العدد فيكون
العرض بواسطة الجزء فيكون ذاتيا على المشهور   سعد الدين رحمه الله منه

قوله نعم قد يورد الخ المناسب للسباق ان يقول القضية البديهية الا انه نبه على ان المقصود
في القضية الحكم واما الاطراف فمن المبادي التصورية ثم ههنا بحثان الاول هو ان ايراد الحكم البديهي في المسائل
قد يكون للتنبيه على مكان الضرورة لا لبيان اللمية فالاولى ان يقول لتبيين لميته او لينبه على ضروريته
ازالة لخفائه ويشهد لما ذكرنا ما ذكره الشارح في مباحث الاعراض في امتناع قيام العرض بالزمن
محل واحد من قوله قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية
ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان اللمية انتهى فان قلت يجوز ان يكون
المراد اعم الا انه ترك البعض اعتمادا على ما سياتي قلت فح لا يتم قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع
في التجريد اذ لا حاجة الى حمل كلام تجريد المنطق على ان ذلك مبني على ان الصناعة عبارة عن عدة اوضاع
اذ يتصور كون بعض المسائل بينة وان لم يكن العلم عبارة عن الاوضاع والاصطلاحات المذكورة منه

فهو اشرف العلوم لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات تطابق عليها العقل والشرع وتبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقائد المبتدئين والتوريط في اودية الضلال بتزيينه بالفلسفة من المقال والمتقدمون على ان موضوعه الموجود من حيث هو وبتميز عن الالهي بكون البحث فيه على قانون الاسلام اي ما علم قطعا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفا بالعدم والفناء الى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة لا ما هو الحق ولو ادعاء لتشاركه الفلسفة كالكلام المخالف اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله فيفتقر لجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع ومع ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي الثابت عنده بالقبول بالقول في الله تعالى وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيه يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اي التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما لا ما هو معنى انتساب العقائد الى الدين فقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فمحصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لاختيار اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية

مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك فان قيل قد يبحث مع نفي الوجود الذهني عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم والحال قلنا مبادئ ولواحق لو سلم فنفي الوجود الذهني رأي البعض اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال فلا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب انا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يرد ما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج شرطا اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا كان او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم وقيل موضوعه ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث استنادها اليه لانه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة او عن احوال الواجب واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث في الامور العامة والجواهر والاعراض عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل او الحكاية للتزييف او المبدائية للتحقيق والا فهو من فضول الكلام فان قيل مباديه يجب تكون بينة بنفسها اذ ليس فوقه علم شرعي قلنا قد تبين مبادي العلم فيه او في علم ادنى لا على وجه الدور ومبادئ الشرعي في غير الشرعي كالاصول في العربية ذهب القاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من حيث استنادها اليه لانه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها

الظاهر ان المراد من الصفات ما يعم صفات الافعال وان المراد من البحث عن الذات البحث عن احواله اذ معنى البحث عن الشيء حمله على غيره ومعلوم ان الذات لا يحمل على الغير بل الامر بالعكس واما ذكر الصفات فلا شعار بتلك الاحوال ولكون الصفات بيانا للاحوال ترك الافعال هنا وذكر في الممكنات ... ذكر الذات توطئة لذكر الصفات فيكون المآل ايضا انه علم باحث عن احوال الصانع ... منه والرسول فان النقل انما هو للرسول ...

اليه على قانون الاسلام وهذا ينبغي ان يكون معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى
وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن
نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله في التعريف الذات من حيث الصفات
لا الذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل
كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها
في العلم وهذا مشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله
من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى
وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل
الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك
على سبيل الاستطراد وقصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق
به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام
الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه
كبحث علة التعين والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدائية بان يتوقف عليه
بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس بين كاشتراك
الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي
الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر
فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان
يكون للكلام مبادي يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما تبين
في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة
اليه ومتوقف بالاخرة عليه فمباديه لا يكون الا بينة بنفسها قلنا ما يبين فيه
مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون اعلى ولا ان يكون علما شرعيا الا ترى ان
علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو
المذكور في الشفاء وغيره ان مبادي العلم قد يكون بينة بنفسها فلا يبين في علم اصلا
وقد يكون غير بينة فيبين في علم اعلى لجلالة محله عن ان يبين في ذلك العلم كقولنا
الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة
الاولى او في علم ادنى لدنو شانه عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه
من مسائل الطبيعي ومن مبادي الالهي لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات
لا يتوقف صحتها عليه لئلا يلزم الدور وقد تبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون
مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بمسئلة يتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مسئلا
باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وككون الامر للوجوب فانه مسئلة
من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى انه
يجب في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسائلها

اشارة الى تزييف الجواب لانه لو كان ذات الله تعالى ... الواجب وان ... لا يكون من مسائل الكلام من الفضائل المعتبرة في العلوم ...

قال السيد الشريف يجوز ان يكون مبادي اعلى العلوم الشرعية مبينة في علم شرعي ... وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية ... دفع التشبيه ... المسائل التي يتوقف عليها ... وبالجملة ... فان قلت ... الامور المذكورة ... على سبيل الاستطراد او على سبيل الحكاية او على سبيل المبدئية ... الامور المذكورة

١٠

قوله لا يصح على رأي من يجعل الوجود نفس الماهية بمعنى انه عينها لا بمعنى عدم الامتياز في الخارج اذ ذلك لا ينافي الحمل بل الحمل ينبغي ان يكون حاله كذلك مع الموضوع ومن ههنا يخرج جواب اخر عن الشبهة بان يقال لا يلزم من العينية عدم صحة الحمل لان العينية الثابتة على ما سيأتي بمعنى عدم الامتياز في الخارج سمعي منه

قوله فيسقط اصل الاعتراض اورد عليه انه لا شك في وجود تلك القضية الكسبية لكن محمولات المسائل يجب ان يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم وهو حاصل فالان الموضوع المعلوم والموجود بخلاف ما اذا كان هو الذات فكيف يتم الجواب ويسقط اصل الاعتراض وحاصله انا سلمنا ان ههنا مسئلة محمولها الوجود والآن انه يجوز ان يكون ذلك بناء على كون الموضوع هو المعلوم او الموجود لا على كونه الذات ومع لا يلزم ان لا يكون العرض الذاتي مختصا لانه وان كان غير مختص بالنظر الى موضوع المسئلة لكنه مختص بالنظر الى موضوع العلم وانت خبير بان لنا ان نعود ونقول على تقدير كون الذات موضوعا على ما رأينا الا ان يكون هناك مسئلة او فتامل سماعي منه

قوله ثم كونه مبدأ للممكنات رد لما يتوهم من ان المطلب الكلامي هو كونه تعالى مبدأ الممكنات لا يعني ان اثبته تعالى مبين في الالهي مسلم في الكلام واما استدلال المتكلمين على حدوث العالم فليستدلوا على الاثبات اذ مقصودهم بيان انتهاء جميع الموجودات اليه تعالى وكونه مبدأ لها وذلك صفة من صفاته وان لزم منه ثبوت الانية وهذا ما ذكره الارموي في بعض كتبه البيضاوي في المصباح ومحصول الرد ان ذلك بحث اخر مغاير لاثبات الواجب لمعنى اقامة البرهان على وجوده وهذا ايضا مطلب كلامي ولعل تغيير اثبات الواجب بهذا المعنى للاحتراز عنه ويرد عليه انه ان اراد من الاخر مجرد المغايرة فلا كلام فيه لكنه غير مفيد وان اراد انه بحث اخر مذكور فيه ايضا على حدة فهو غير مستقيم على كل شرح فانه يزعم الاسباب ان اثبات الواجب يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وههنا زيادة كلام ذكرناها في الرسالة الخاتمة سمينا بني حق ملا الشريف

قوله الا ان الكلام هو احد العلوم الاسلامية فان قيل لا يلزم من كون هذه المسئلة مبينة في الالهي كون الالهي احد العلوم الاسلامية قلنا مبنى الكلام على ان علم العلوم الشرعية لا يجوز ان يكون مستمدا من علم غير شرعي فلا بد ان يكون ما يستمد هو منه علما شرعيا واعلم ان هذا مبني على الخصيص ان لم يرتض الا رضو سمعي منه

فانحن فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل فتعين البيان في علم ادنى او اعلى يثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وههنا شيء اخر وهو ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم نقيضاتها عن تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه واعترض بان اثبات الصانع من اعلا مطالب الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل فيما فوقه حتى ينتهي الى ما موضوعه بين الوجود كالموجود من حيث هو لما كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتاخرون بمسائل الكلام افاضة للحقائق وافادة لما عسى يستعان به في التفصي عن المضايق والا فلا نزاع في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يتبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما يكون موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا واسطة في الكل او بها في البعض بحث اخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين احدهما ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعها لامر مباين وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والاخذه التفرقة بما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لا يصح على راي من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على راي من يجعله زائدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب ولا فيسقط اصل الاعتراض الثاني انه لا علم شرعي فوقه تبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم

قوله الطريق الوجوب دفع لقوله ولا على راي من يجعله ش اراد بتمام الجواب كون الذات موضوعا مع ان اثباتها من مقاصد الكلام وسقوط الاعتراض كونها موضوعا بدون ان يجعل اثباتها من مقاصده على فرض ان لا يكون هناك قضية كسبية اعلم ان للواجب وجودين خاص ومطلق فالوجود المطلق زائد بالاتفاق بين الفلاسفة وجمهور المتكلمين الا انه مشكك عند الفلاسفة ومتواطي عند المتكلمين واما الوجود الخاص للواجب فعينه عند الفلاسفة وزائد عند المتكلمين ومعنى اشتراكه عندهم ليس هو بعينه وجود الممكن الخاص به والا لما كان خاصا به بل معناه انه مشترك نوعا بمعنى ان الوجود الخاص الواجب والوجود الخاص للممكن يشتركان في معنى الوجود الذي هو نوع بالنسبة اليهما وهذا بخلاف ما عند الفلاسفة فان الوجود مشكك عندهم على ما بينا ووجود الواجب الخاص مخالف بالحقيقة لوجودات الممكنات لا ان يكونا متفقين بالنوع كما هو مذهب جمهور المتكلمين اذا عرفت هذا تحققت ان الوجود الخاص للواجب الزائد عليه يختص به فيكون عرضا ذاتيا ولا ينافيه كون نوع الوجود مشتركا فالمحمول في قولنا الله تعالى موجود بوجوده الخاص الواجب عرض ذاتي يختص بالواجب وعرفت ان قوله ولا على راي من يجعله زائدا مشتركا كلام صدر من غير روية كما ان ما نقله شارح المواقف من الجواب بقوله اجيب بان الوجود مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها جواب صدر من غير تحقيق واما على مذهب من يجعل الوجود الخاص عينه فتصحيح ايضا لان معنى عينيته انه عينه في الخارج وهذا لا ينافي كون الموجود المحمول عليه كان عرضا ذاتيا اذ المحمول هو المفهوم وهو عرض ذاتي واما ان كون الوجود عينه في الخارج بمعنى انه لا اثنينية بحسب الهوية في الخارج اي ليس ههنا هوية هي الواجب واخرى هي الوجود يعرض له عروض الاعراض الموجودة لمعروضاتها فلا ينافي ما قلنا الا يرى ان من العقل بالعينية يجوز الحمل ويجعله مفيدا والتحقيق في مذهب الحكماء ان الواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الوجودية فليس فيه للعقل سبيل الى ان يفصله الى ماهية ووجود خارجي ويحكم بوجوب ذلك التصور والمتصور في انفكاك الوجود عنه لكونه محالا وان اوسط مراتب الموجود امكان التصور لو استحال المتصور كما على مذهب المتكلمين في الواجب وادنى مراتبها امكانهما كما في وجود الممكن وانما اطنبنا الكلام في توضيح المقام لتثبت الاقدام حسام زاده رحمه الله

والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يستلزم ان لا يكون بيان وجود شي من الممكنات مسئلة من شي من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يتبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يتبين فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يتبين فيه وما لا يتبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادي ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يوخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى رتبة وان كان هو اشرف جهة وقد عرفت ان ما بين فيه موضوع علم شرعي ومباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد ال الكلام الى ان الموجود مخصوص بموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرا مقصودا على بيان الهلية المركبة بل يكون مسلما في نظر بالكونه جليا او مبينا في صناعة اعلى ومع يتوجه الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد لهذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم كما يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما تنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة في بعض ما سبق

الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث **المبحث** الاول قيل تصوره ضروري لانه حاصل وغيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور ولان علم كل احد بوجوده بديهي وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بالبديهة ورد بالفرق بين تصور العلم بتصور غيره وتصور الغير بحصوله فلا دور والبديهي حصول العلم بوجوده وهذا لا يستدعي تصور العلم فضلا عن بداهته عن بداهته فان قيل الحصول في النفس هو العلم قلنا لا مطلقا بل بوجود غير متاصل ومصداقه الاتصاف وعدمه كالكافر بالكفر لا يتصوره ويتصور الايمان ولا يتصف به فان قيل حصول العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به ويفضي الى العلم بالمقيد قبل العلم بالمطلق وايضا العلم بانه عالم بوجوده بديهي ولا يفتقر الى نظر اصلا وفيه المطلوب قلنا لو سلم فاللازم التصور بوجه ما ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم ممتنع الاكتساب اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشي بنفسه وبغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب الثاني ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم

قوله واما خامسا الخ قيل هذا ايراد على الوجه الثاني من الجواب تقريره ان ما ذكر من انه لا علم شرعي فوقه لا يلجئ الى ان يجعل ذات الله هو الموضوع ويضطر الى بيان الموضوع في العلم بل كان ينبغي ان يوخذ موضوع الكلام اعم من ذلك كالموجود او المعلوم لئلا يلزم كون الالهي اعلى من الكلام اذ تصاعد العلوم لو قال القول بما يودي اليه لم يكن ترك واجب فلا نزاع في انه ترك ما ينبغي ولا يخفى عليك ان حصول الاعراض على الارجح هو ان كون الامر مبينا في علم الكلام ينافي الموضوعية فيه فاجاب بانه لا منافي لانه لا علم شرعي فوقه حتى يتبين فيه فلا بد من بيانه فيه وخلاصته ان ما ذكر من القاعدة في تبيين الموضوع انما هو فيما اذا كان علم اعلى فوقه اما اذا لم يكن فوقه علم فلا بد من بيانه فيه فالسؤال عليه بانه يلزم كون الالهي اعلى غير موجه من المعترض ضرورة ان المحذور الذي اورده هو ذاك لا هذا نعم يمكن ان يقال لا ضرورة في ان يجعل الذات موضوعا ويلزم جواز تبيين الموضوع فيه بل يجوز ان يجعل الموضوع امرا اعم يبين الهلية كالمعلوم او الموجود كيلا يلزم تبيين موضوع العلم فيه ولا ينهدم القاعدة الفاظها ان موضوع العلم لا يبين في العلم بل في الاعلى والاولى ان يقال الخامس اعتراض على تحصيل الوجهين وهو ان التزام كون الذات موضوعا ودفع ما يورد عليه يقتضي ان يكون الالهي اعلى منه فيلزم كون العلم الغير الشرعي اعلى من العلم الشرعي سيما رئيس العلوم الشرعية من خطه

قوله وقد عرفت ان ما تبين الخ جواب عما يرد على قوله والا فالالهي اعلى منه رتبة تقرير الورود ان الالهي انما يكون اعلى منه ان لو جاز بيان موضوع العلم الشرعي في غير الشرعي بناء على ان بيان الموضوع الاخص انما يكون في الاعم وهو غير جائز وتقرير الجواب ظاهر وقد يقال انه رد على الوجه الثاني من الوجهين بطريق اخر وتقريره ان ما ذكر من قوله لا علم شرعي فوق الكلام تبين موضوعه فيه لا يفيد ما فرع عليه من قوله فلا بد من بيانه لما عرفت من ان ما تبين فيه موضوع علم شرعي ومباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع واراد به ما ذكره سابقا من قوله قلنا ما تبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون اعلى والا ان يكون علما شرعيا الا انه ضم الى المبادي الموضوع لانه مثلها في توقف المسائل عليهما الا ان القول بذلك في الموضوع يقتضي كون العلم الغير الشرعي رئيس العلوم الشرعية ضرورة ان الكلام لسائر العلوم الشرعية لا جل ان بيان ذات الله فيه فاذا بين في الالهي فقد وجد علة الرياسة فيه فالاجراء عليه لا يلايم المتدبرين ورد ايضا بان هذا يخالف لما ذكر اولا من قوله والقول بان اثباته من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد اللهم الا ان يقال بان هذا ايضا مقصود في نكتة قادحة في بعض ما سبق منه سلمه الله من خطه

قوله وربما يتنبه الفطن الخ لقدح في الوجه الثاني من النظر لانه لا يلزم من عدم كون الوجود من الاعراض الذاتية عدم بيان وجود الموضوع في العلم الاعلى لجواز ان يكون البيان على الوجه المذكور هنا بان لا يكون مسئلة من الاعلى ولكن يلزم جنبه من مسئلة وفي الوجه الثالث لانه ان اراد ان وجود الموضوع عرض ذاتي من باب الهلية البسيطة فهو غير مفيد لان الصناعة مقصورة على بيان الهلية المركبة وان اراد انه من الهلية المركبة فبطلانه لا يخفى وبالجملة لما كان حقيقة العلم عبارة عن اثبات الاعراض الذاتية للشي على ما هو معنى الهلية المركبة لم يكن قولهم ذلك لغوا من الكلام لجواز ان يكون اثبات وجود الموضوع عرضا ذاتيا ومع ذلك لا يبين فيه لكونه هلية بسيطة فان قلت الا يقدح هذا فيما مهده من الاصل الذي هو الطال قوله جعلوا لكل طائفة من الاعراض الذاتية لو ادى بيان وجود الموضوع خارج عنه قلت لا لان المراد الاعراض الذاتية التي يكون اثباته من باب الهلية المركبة لما عرفت ومن توهم ان القدح فيما سبق من حيث انه جعل هنا بيان وجود الجسم عرضا ذاتيا للموجود الخ وقد سبق ان الاخص من موضوع الصناعة لا يكون عرضا ذاتيا له فقد خفي عليه ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه اذا لم يحتج في عروضه اليه الى ان يصير نوعا تهيا لقبوله ولهذا جعلوا الحركة والسكون من الاعراض الذاتية للجسم الذي هو موضوع الطبيعي من خط الفاضل السيمي نقلناه

والجواب ان المراد يحاول ان تحصيله ولعل الفائدة في ارتكاب المسامحة الاشارة الى حصول تصوره حقيقة العلم من قبيل التصور فان التصور المطلق انما هو متعلق فرد منه فكما ان التصور مطلقا فرد ذاك لزم التصديق الا ان معلومية يتوقف على تعلق فرده التصوري فلذلك زاد التصور فقال والذي يحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة اذ الظاهر ترك التصور مرتعشه

التركيبة منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبديهة فمطلق العلم بديهي
وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله
اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف
على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل
بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذي نحاول
ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن
ما في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم والآتي تسامح فيه ايضا حيث
قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير
اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم
بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان
كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى
وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول
العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير
الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو
الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني النفسية قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتاصل
وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون تصورها وهو المراد بالوجود الغير المتاصل بمنزلة
الظل للشيء وذلك تصور لها لا اتصاف بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الكفر
في نفسه وان لم يتصوره وتصور الايمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به فحصول
عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس
لا يكون اتصافا بالعلم به بل بما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء
على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول
بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه
عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص
قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم
لامكان المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه
بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم
بديهيا ولما كان مظنة ان يقال بانه عالم تصديق وبداهته لا يستدعي بداهة تصوراته
لانه مفتقر بجاز لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق
بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل
تصور الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله لمن لا يتاتى منه النظر والاكتساب
كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين
بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم
امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم به فغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز

قوله وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته قصد به الرد على المحقق عضد الدين فانه تمثل باعتقاد ان الواحد نصف الاثنين الا انه يرد عليه ... جزئيا من جزئياته ... فالتمثيل بغير الجزئي لا يدل عليه وان اراد انه لا يريد جزئيا من جزئياته ... مراد المحقق ايضا ذلك وايراد المثال من جزئياته مع وقوع التمثيل من الامام بغير الجزئي لدفع توهم الاختصاص كما لا يخفى ... من خط الفاضل السيلكوتي رحمه الله

ان يكون وقوع الكمل بعد الاكتساب ❁ ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة قيل لخفائه المحقق لوضوحه ❁ كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به ما يعلم به الشيء ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما تبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات ولا خفاء في تميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال للعقدة والاعتقاد عقدة على القلب ولهذا لا ينحل بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة يشبه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المراة كذلك العقل بمنزلة مراة ينطبع فيها صور المعقولات اي حقايقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم من مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله تعريفات العلم لا يخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلافات انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه ❁ ولا نزاع في اشتراك لفظه فقد يقال لمطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل او وصول النفس الى المعنى ولاحد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق لموجب ولما يشمل التصور والتصديق اليقيني فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اذ لا تجلي في غير اليقين او بصفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض والعاديات انما تحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض لم يلزم منه لذاته محال لا بمعنى تجويز العالم اياه حقيقة كما في الظن او حكما كما في اعتقاد المقلد ❁ العلم قد يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسيجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اوردوا عليه وبعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه ان يقال له حفظ

الطلب تذكر ولذلك الوجدان فذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا
صفة للعالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج
الظن والجهل المركب والتقليد وسيجي بيان ذلك ومنها ما يشمل التصور المطلق
المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى
صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه
انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء
الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم
ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي
فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة
الثانية صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة تستعقب تجلي ما يذكر
لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة
وهو ظاهر وادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر
هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم
ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك
بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور
الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق فلا حاجة
فدخل لا يحتمل النقيض له بناء على ان في احد النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى
ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية تمثيلا اشارة الى تخصيص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذه الزيادة مع الغنى
عنها يخل بطرد التعريف ان جزئياته في جميع افراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب
ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا
وهذه مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض ان
يرا نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب
التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز
على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون
احتمال كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تمييزا للمعنى عندها بحيث
لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل
العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق
الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو راي المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف
الذي به صارت حجرا ويخلق فيها الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو راي بعض المتكلمين
من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم
تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض او لانه لا معنى لاحتمال النقيض
بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال

قوله اعتقاد ان الشيء كذا فان قلت الذي يفهم منه ان يكون العلم مقارنا للحكم بامتناع النقيض بل في الحقيقة عبارة عن اعتقادين مطابقين كما ان الجهل المركب عبارة عن اعتقادين غير مطابقين ولذلك صار جهلا مركبا قلت معنى الكلام ان العلم عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا في نفس الامر بمعنى حصول ذلك الاعتقاد مع امتناع النقيض بحيث لو اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وهكذا حال الظن فان امكان النقيض فيه انه لو اخطر بالبال لحكم به ولهذا جعلوا كلا من العلم والظن من الاعتقادات البسيطة   سينابي من خطه

قوله اما في التصور فلعدم النقيض يعني ان عدم احتمال النقيض يجوز ان يكون بانتفاء النقيض او بانتفاء الاحتمال وان كان انتفاء النقيض مستلزما لانتفاء الاحتمال وهذا كما ان انتفاء المركب يجوز بانتفاء المادة او الصورة وان كان انتفاء المادة مستلزما لانتفاء الصورة فان قلت قد عدوا الشك من التصور وهو محتمل للنقيض كلام قلت الشك غير داخل في التصور الواقع قسما من العلم المفسر بما ذكر ههنا كالظن والوهم وانما هو من اقسام العلم بالمعنى الاعم الذي يعتبره الحكماء في اوائل المنطق بناء على ان مباحث الصناعات الخمس داخلة في ذلك واعلم ان معنى ذكر على ان التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له واما الخطاء في البعض فراجع الى الحكم الضمني وهو ان هذه الصورة لهذا المتصور فان هذا الحكم قد صار ملكة للنفس لا ان يكون من مستلزم التصور للتصديق وتحقيق ذلك ان التصور عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل وهي انما يطابق لما هي صورة له وان لم يلزم مطابقتها لما يجعل صورة له فانه فرق بين المطابقة والتطبيق فاذا التصور الشيء بالوجه فان كان وجها له في الواقع فهو مطابق له لا محالة وان لم يكن وجها له فهو مطابق ايضا لما هو وجه له وانما الخطاء في التطبيق وهذا بالحقيقة من الخطاء في الحكم الضمني وليس هذا غفولا عن الفرق بين العلم بالوجه وعلم الشيء من ذلك الوجه كما لا يخفى على من له علم بوجه فان معنى علم الشيء بالوجه علم الشيء بوجه لا علم الشيء بما جعل وجها له وان لم يكن وجها له على ان علم الشيء بالوجه في غير المطابق انما يعرض في العلم بالمعنى الاعم وليس الكلام فيه نعم يلزم ههنا وجود العلم التصوري مع الجهل في التصديق ولا محذور فيه فانه لا استبعاد في ان يكون التصور بحسب الذات من قبيل العلم وبحسب العارض من قبيل الجهل كما ان السواد والبياض بالنظر الى ذاتهما من قبيل المتضادين وباعتبار عارض التضاد من المتضايفين   من خط سينوبي رحمه الله

اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وتحتمل
النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات
التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في
نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه
وما لا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما وما لا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم
الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان تزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبه
يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض
في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات المبحث الثاني

العلم ان كان حكما اي اذعانا وقبولا للنسبة فتصديق والا فتصور فاختلافهما حقيقة
لا بمجرد الاضافة قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما
من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق
بالتحقيق وانما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج
المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب الاخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي
التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم وفي
التصديق ليس بتام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور
المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر
فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور
الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق
اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح
كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما يسبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه
الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض
الاستدلال على كون التصور جزءا منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم وجعل
الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة من ماهية مسماة بالكلام النفسي ليس من جنس الاعتقاد
ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق
الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في
حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق
ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا اخر من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق
وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة او لا وقوعها ويعبر عنه بالفارسية
بگرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفا التصور في قولك البياض عرض
هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق
هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها مطابقة لها والتكذيب
يخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما
الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من

الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع والضرورية قاضية بانقسام كل منهما
الى النظري المفتقر الى النظر والضروري المستغني عنه وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس
المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا اي لا يقتدر على الانفكاك عنه اصلا فلا
زوال الضروري بطريان ضد او عدم حصوله لفقد شرط ولا لزوم النظري بعد الحصول
من غير اقتدار على الانفكاك حينئذ لوجود الاقتدار قبل ذلك يعني ان كلا من التصور
والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات
والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها
عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء
بالذات حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب
على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين
على النظر وعبارة المواقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة
ربما توهم ان الثاني ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر العلم
الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق
لان الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد
ينفك عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول لطريان شيء من اضداد العلم
كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور
الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض
الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك والانفكاك فيما ذكرتم
من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة
يعني يفهم من قولنا يجد فلان سبيلا الى كذا او لا يجد انه يقتدر عليه او لا يقتدر والحاصل
ان اطلاق الضروري على العلم ماخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك
كحركة المرتعش ولهذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول
مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث ومصرح في عبارة البعض
ليخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك
عنه فان قيل يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا
على الانفكاك عنه اجيب بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما وفي النظري انما
ينتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك
بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك لكن
السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم قلنا
ارادوا باللزوم الثبوت او امتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون اخر الكلام تفسيرا
لاوله وفسر النظري بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جري العادة
عند حصول الشرائط ولم يقل بالموجبه لما سيجيء من ان حصول النتيجة عقيب النظر
ليس بطريق الوجوب ولم يقل بما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات

ما هو كذلك كالعلم بما يحدث شيء من اللذة او الالم ولو قال بما يفيده النظر الصحيح
واراد الاستعقاب العادي لكان اظهر والكسبي ما يقابل الضروري ويرادف النظري
فيمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير واما فيمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام
ولا يجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري ولا تلازم بينهما عادة على ما في
المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي
لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل او الحس والضروري لما يقابله
ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي واختيار الامام ان ما يحصل من التصورات
ضروري ولا مساغ للاكتساب اما من جهة المطلوب فلانه معلوم مطلقا فلا يطلب
او مجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شيء
من وجهيه بخلاف التصديق فانه يطلب لحصول تصوراته ورد بان العلم ببعض وجوه
المجهول كاف في التوجه واما من جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء او هو نفسه
او بعضها وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص
المتوقف على تصوره وتصور ما عداه تفصيلا ورد بانه مجموع تصورات الاجزاء
والكسب تصور مجموعها واثر الكسب واستحضارها مجموعة مرتبة فهي من حيث
تعلق التصورات بها احاد ومن حيث تعلق تصور واحد بها مجرد ودلت شدة اتصال
الاعتبارين قد يتوهم باتحادهما وانما المتحد مجموع الاجزاء والماهية لا تصورا تهما
وتصور الماهية وايضا تعريف الجزء للماهية انما يستلزم تعريف شيء من اجزائها
لو لم يكن مجرد تمييز بما عداها تعريفا لها وكان العلم بها نفس العلم بالاجزاء كلها
نفسها وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص لا العلم به ولو سلم
فيكفي تصوره بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا اختار الامام الرازي ان كل ما يحصل
من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعني المطلوب
والكاسب اعني طريق اكتسابه اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن
طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض
بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب
وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه
اما ان يطلب من وجه المعلوم وهو المحال لامتناع تحصيله او وجه المجهول وهو محال
لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به التصديق كالقضية والنسبة معلوم
بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا
بخلاف التصورات فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور
وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف
متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولا نسلم امتناع التوجه الى
وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه
عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فيطلب

بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم
فالمجهول المطلوب لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول
هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاهم اعني امكان اكتساب التصور
بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم
الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف
ولو قصد اكتساب بعض العوارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في تلخيص المحصل
من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المطلوب الزام للامام بما
اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران
احدهما معلوم لا اجمال فيه والاخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك
علما اجماليا والا فقد ذكر هو في نقد تنزيل الافكار ان المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية
المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية
يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون
اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه
المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك
ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها
معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى
تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج
ضرورة كون كل جزء خارجا عن الاخر ولو فرض بداخلها ننقل الكلام الى تعريفه للجزء المركب
منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد
معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق
يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على
التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف ههنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف
الماهية فقد ابطل والخارج وسيبطل لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج
لا للخارج وكانه على حذف الباء اي عرف بالخارج او على معنى وعرف الامر الذي
ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف
بالخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف
لكل جزء منها ولظهور المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى
ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف
بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكالات الثلث اما عن
الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها
لو لم يتغايرا بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ
واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور
واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في

قوله قلنا يجوز الخ حاصله انا لا نسلم ان حصول المجموع للتصورات كيف كانت يفضي الى تصور المجموع حتى لا يكون للنظر والاكتساب اثر وانما المفضي هو تلك التصورات مجموعة ممتازة عما يخالطها من الامور الخارجة يحصل لها المطابقة للمحدود فالكسب هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها فاذا لم يكن بد من حصول الهيئة المخصوصة فظن الشارح ان معنى الكسب تحصيل الجزء الصوري وهو مبني على ما سيأتي فيما وراء هذه الصفحة من انه لا بد من الصورة في الحد التام وهو ايضا ناش من هذا المقام والحق ان الهيئة المخصوصة ليست من اجزاء المحدود لانحصار اجزائها فيما تصور من الاجزاء والهيئة ليست منها نعم هي من لوازم المطابقة لا انها سيأتي وجهه وليس للحد اجزاء غير اجزاء المحدود

المحدود واجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم يكن حاصلا لم يصلح معرفا بل يكون مطلوبة وينقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها مجموعة مرتبة بحيث يفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري للحد وعلى هذا انفسخ ما قال في المواقف قد حافي قولهم بمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا احضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لا ان ثمة حصول مجموع يوجب حصول شيء اخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر اخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر اخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود لانه لا حجر في تصرفات العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا ولم يزد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها مقدم ولا يجدي نفعا لان المحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى كلام والثاني فيما انا لا نسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف من اجزائها لجواز ان يكون الاجزاء معلومة ويفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ولجواز ان يبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية بالاجزاء وغيره ويصح التعريف بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الشيء نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يجعل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم يكن علة لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونها فيجاز حصول الكل بدونها فلم يكن علة ولنعتبر بالماهية الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج يتوقف علم العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما

فان قلت ما المراد بالتركيب التقييدي فان المتعارف هو الموصوف مع الصفة وهو الجنس مع الفصل وليس في الحد اجزاء وراء الجنس مع الفصل قلت سيأتيك في اخر البحث ان المراد من التركيب التقييدي هو الجزء الصوري للحد وزعم ان في الحد جزءا اخر وراء الجنس والفصل اللذين هما المادة ولهذا قال الشارح فيما نقل عن المحقق ان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما من حاشية الفاضل الچلبي

اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين واستغال حيز بحيزين والى هذا نظر من قال الوصف بتعريف الشيء يجب ان يكون لازما يجب الصدق لا بد ان يكون لازما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل لان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس المتاخر ثم قال ويجوز ان يعتبر عند الاجتماع ماهية هي المتاخرة فيحصل معرفتها كان العلم بالجنس وبالفصل وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد تارة بدعوى الضرورة وتارة بانه لو كان جميع اجزاء الشيء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجا عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتاخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التاليف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ بجمعها في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم الحق على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين بتحصيل واحد وتحصيل واحد اخر وبضم احدهما الى الاخر لا يكون محصلا للاثنين بنفسه بل يكون محصلا له بجميع اجزائه المادية والصورية

البحث الثالث العلوم الضرورية تنحصر في ست بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات او باطن وتسمى الوجدانيات وفطريات يحكم بها بواسطة لا تغيب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس من النفس وستعرفه لما كان العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها في مبادئ الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا لضبط التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم

لا يقال الوجدانيات من المشاهدات والمشاهدات ما يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن ومثل هذه الوجدانيات مما لا يحكم للعقل فيه بواسطة الحس قال بنفوسنا لا بالالات بدنية لانا نقول يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه او يقال ضمير منها راجع الى مطلق الوجدانيات من حفظه

العقل اولا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم و٨ ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات واما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا وجميع احكام الحواس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعرفة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بتكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر محتمل مستند الى المشاهدة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي وهو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم العقل بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات من تكرر المشاهدة وفي القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس وقد تحصر في البديهيات والمشاهدات لشمولهما الكل ولان ضرورية ما سواهما بل يقينية المجربات والحدسيات لا تخلو عن نظر الا ان المحققين منهم لم يجعلوه من النظريات بل واسطة والنزاع لفظي فان قيل كيف يثبت في المتواتر وهو نوع من الحسي قلنا الكلام في مضمون الاخبار المسموعة كوجود مكة مثلا

على المدعي

فصل الرواة انه عليه السلام قال البينة للمدعي مسموع والعلم بان هذا حديث النبي عليه السلام حاصل بالتواتر ضرورة او غير ضرورة وبان البينة انما تكون على المدعي حاصل بخبر الصادق اسنادا ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام رحمه الله حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه فهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري بانه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي يجد النفس مضطرا اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول البتة بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى الصادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة يجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي صلى الله عليه وسلم وكل ما هو خبر النبي صلى الله عليه وسلم فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء واما المنكرون فمنهم من قدح في الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لا ينافي الجزم المطابق فيما لا غلط فيه فقد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لما يقوم حجة على الغير وانكر جماعة

فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما
جميعا ولكل من الفرق شبه اكتفى الامام رحمه الله فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون
الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي الاول
مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات من الاحساس
بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم
العقل بالاحكام الماخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت فلذلك جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها تكون
يقينية واتها تكون غير يقينية صناعة المنفردة كما جعلوا البيان ذلك من المعقولات صناعة المنطق
وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شانه التاليف الحكمي بل الادراك
فقط وانما الحاكم للعقل ليس ردا لكلام الامام رحمه الله بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس او العقل
بواسطته بل بما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف
بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل ح يصير المعنى ان احكام
العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد وقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات
الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى الحكماء المتقدمين بخلاف ذلك نعم لما ذكر
الامام انه يثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم اخر فوقه يميز صوابه
عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في
الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور
فقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان
التفصي من مضايق مواضع الغلط ثم احاله تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح
العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك
ولا تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على
حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا يقتصر على الافراد المحققة واما في
الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوس على خلاف ما هو عليه
بان يرى الصغير كبيرا او بالعكس والواحد كثيرا او بالعكس والساكن متحركا او بالعكس الى
غير ذلك كما يرى العنبة في الماء كالاجاصة والجمرة من بعيد كالكوز والقطرة النازلة كالخط
والنقطة الدائرة كالدائرة والالوان المختلفة من الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند دارتها لونا واحدا ممتزجا من
الكل ويرى من في السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك
والجواب ان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كالحكم بان الشمس
مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى النظر وان كان ذلك
بمعونة امور لا يعلم على التفصيل وهذا ما قال في المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم
العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس الا ان لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اي ولا ان يكون
كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اي بعيد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع
فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما توهم

او ليس له كثير معنى ومنهم من قدح في البديهيات بان اجلاها واعلاها الشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون وهو يتوقف على تصور الوجود والعدم وتحقيق معنى الوضع والحمل ودفع
شبههما وفيها انظار دقيقة والجواب انها لا تورث شكا فان شئنا اعرضنا وان شئنا
نبهنا قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات
والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل
وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية اعني
قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا
غير موثوق به اما كونه اجلى فجلي واما كونه اعلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه واستناده اليه
مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كلا وليس بكائن
وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين
فيكون احد المثلين كالاخر وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق به فلان العلم بحقيقة
هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى
كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي يورد على الامرين وهذه الامور الثلثة
انما يتبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب ويتوقف لا محالة على حقية
هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال
وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهة العقل
جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبه وما يورد
من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف
بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يعترف او يحصل له استعداد
النظر واستحقاق المباحثة فمن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم
وتميزهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق تناقض ثم لا بد من امكان
سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه
عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى لا ثابتا
من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم
من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في
بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه القضية محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس
بكائن فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد
قطعا وكون الجزء السلبي تناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما
ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود وان اخذ الموضوع خاليا
عن الوجود وتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه وجوابه في بحث الوجود
وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته
وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه
لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع

والمحمول تغايرا بحسب المفهوم اتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم بعينه هو
يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا
في قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجي ان شاء الله تعالى بهذا كله اذا اخذ الوجود محمولا
واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء
الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه وايضا لما كان المحمول ههنا وصفا كان للموضوع
موصوفية به وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف به الجسم
ضرورة فتتسلسل الموصوفيات ولا يندفع بكونهما من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية
نسبة فتقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا
بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك
بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجي من ان صورة السلب كاللاموصوفية
لا يلزم ان يكون عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام
الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات
في العقل فقط لا ان في انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا
عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا لا نم عدم الواسطة بين
الوجود والعدم وسيجي جوابه على انها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف
من ان القائلين بها بلغوا في الكثرة حدا تقوم الحجة بقولهم معناه معناه انه قد يكون حجة
وذلك عند الاخبار عن المحسوس ففي المعقول يكون شبهة لا اقل ومنهم من قدح فيهما
جميعا واشملهم اللاادرية القائلون باني شاك وشاك في اني شاك وهلم جرا وتمسكوا
بشبه الفريقين لتورث شكا والطريق تعذيبهم ولو بالنار ليعترفوا فتنتفي ملتهم او يحترقوا
فتنطفي شعلتهم اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال في المحصل
ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاث
طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا
والعنادية وهم الذين يعتقدون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة
مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم
باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس
في نفس الامر شي بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا معناه
علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط وليس لا يمكن ان يكون
في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل من غلط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى
ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما
اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل
ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما
من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من
التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه فلذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية

والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم
لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا الحسيات والبديهيات
وفي الاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات
غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولا مستفادا
بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات
وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء الملتهم واما
ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لشائر فتنتهم وانطفاء لنائرة شعلتهم

الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث البحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس
تتحرك منه في معقولاتها طلبا لمباديه وتعيينا ثم ترجع منها ترتيبا وتاديا الى المطلوب
فههنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة وحقيقة
النظر مجموع الحركتين لكن قد يكتفى ببعض الاجزاء او اللوازم فيفسر بالحركة الاولى او الثانية
او ترتيب المعلومات للتادي الى مجهول او ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول او تجريد الذهن
عن الغفلات او تحديق العقل نحو المعقولات او الفكر الذي يطلب به علم او ظن ويراد
بالفكر حركة النفس في المعاني فيخرج ما لا يكون لطلب علم او ظن كاكثر حديث النفس
ويدخل ما يكون لطلب تصور او تصديق جازم او راجح من غير ملاحظة المطابقة وعدمها
او ردفيه ست مباحث اولها في حقيقته لا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي
مبدأ يتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه كيف اتفقت
بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة
يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة عندها منتقلا من صورة الى
صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة
متميزة ثم تتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا موديا الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه
يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقين فههنا حركتان تحصل باوليهما المادة
وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع
عنها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مافيه الثانية
وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات
على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من العقل والعقود
المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليوخذ البعض ويحذف البعض وترتيب
للماخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه
اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي
المطلوب او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتادي الى مجهول
ويراد بالعلم الحصول عند العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل
وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة
التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يختص التفسير بالنظر المشتمل على التاليف

والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه وبهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد
نزر خداج والامام رحمه الله ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع
اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعله عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال ترتيب امور معلومة
او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو
معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح
في شرح الاشارات وح لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والا لزم
ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل التادي
بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر ومقدماته قد لا يكون معلومة و
مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا يتناوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول
لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا
علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شيء من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان النظر
اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك
حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك
شيء ببصيرته يقطع نظر ذهنه عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء الى شيء الى ان يحصل له
العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فمن هنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى
اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب
عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور حتى ان شيئا من
تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد
بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخييل على ما قال في شرح الاشارات
ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة
كانت اذا كانت تلك الحركة من المعقولات واما اذا كانت من المحسوسات فقد يسمى
تخييلا فما وقع في المواقف ان المراد به الحركات التخييلية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر في شرح
الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد كانه احترز بالقصد عن الحدس وعن
سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد
يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدي
بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجعله جزءا من الحد بل كانه
قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر في
الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن
لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال الانسان
البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح
تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل
يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يستلزم
طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر او غلبة ظن

واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم
وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده
في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلثة ليس كذلك
ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف
الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا
لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف وتقع كلمة او لبيان اقسام المحدود
لا للابهام والترديد المنافي للتحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان
ماخوذ في حقيقته اذ هي الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته
لا يصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الحكم الظن اللهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة
للاختصاص اي الرجحان المعتبر في الظن وليست اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون
الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلثة خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم
او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث الحيثية وذلك بان تكون حركة في المعقولات
ليحصل مبادي مطالب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته ولا تمنع
الاقتصار **البحث الثاني** النظر ان صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد النظر
سواء جعلناه نفس الترتيب والحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة
تسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اي الامور
الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضافان الى النظر لهذه العلاقة
او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف
ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشائع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب
الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض
وضع ما او جعلها بهذه الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب
بسببها يقال لها انها واحدة واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر
صحيح يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف
ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها
وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس
والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة
للمطلوب صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما تبين في الصناعات
الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث يحصل
صورة وحدانية موازنة او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في
الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر
الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا
الاعتبار وايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء
وقد يكون نظرية ينتهي الى الضرورة بوسائط اقل او اكثر وكذا الصور القياسية للاشكال

وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف واجتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على نفس الترتيب والصحيح المقرون بشرائطه اذا لم يعقبه ما ينافي الادراك يفيد العلم قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادة اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات موجود في الجملة ولما قصد الآمدي اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنا في اكتساب العلوم اثبات الموجبة الكلية بتقييد النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظني لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم بل لا ظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضدا للادراك على ما هو رأي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا القيد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب به التصديق هذا وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديق اليقيني وان ما ذكر تأنّي في قولهم العلم صفة يوجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق تكلف منا فيجب حصوله عقيبه عادة مع الكسب او بدونه او لزوما عقليا بخلق الله تعالى عندنا او توليدا عند المعتزلة ووجوبا لتمام الاعداد وكمال الفيض عند الحكماء يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هي بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء وان اثر المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق بقدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجه النتيجة فيها بالقوة ومنهم من جعله كسبا مقدورا وعند المعتزلة هي بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على اي تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر ايضا على اكثر التفاسير الا ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان ادى بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الالزام لانهم انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر بعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان

مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن تعلل عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع او وكابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اي لا نسلم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلنا بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بذلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان يكون العلة هي لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالنا به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم من الملزومات وعلى بطلان التولد بان العلم من نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فيتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما يجيء لانا نقول فحينئذ يجوز ان لا يقع بان لا يتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بلا وسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر

عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع
الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار في المتن
بقوله عادة مع الكسب او بدونه ولزوما عقليا فان قيل الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريا
لم يختلف فيه العقلاء ولكان مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين في الجلاء وان كان نظريا كان
موقوفا على ما يتوقف عليه وجوده دورا ومعلوما قبل ان يعلم وهو تناقض قلنا ضروري وقد يقع
الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات او نظري ويكتسب بنظر اخر
ضروري المقدمات من غير تناقض كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث انه نظر وقد افاد
العلم بحدوث العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم ثم يعلم ان ذلك ليس لخصوصيته بل لصحته
وكونه على شرائطه وكل نظر كذلك يفيد العلم فالموقوف المجهول هو المهملة او الكلية التي عنوانها
مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص وتحقيقه
ان لوازم الحكم الواحد قد يختلف باختلاف التعبير عن موضوعه كالحكم بحدوث العالم تعبيرا
عنه بالموجود بعد العدم والمقارن للحادث والمتغير فان قيل لا خفاء في انه ضروري في الشكل
الاول نظري في غيره فكيف يصح اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع
هو النظر والتفصيل انما يرجع الى الخصوصيات على ان المفيد ليس مجرد ترتيب المقدمتين بل مع
ملاحظة الانتاج وكيفية الاندراج وحينئذ يتحد الاشكال في تقرير السؤال ان الحكم بان النظر
يفيد العلم اما ان يكون ضروريا واما ان يكون نظريا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان
ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف
الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي
الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان
نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو
معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا
معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد
من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم
لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية
يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها يتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم
قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات
المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة
وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد
من العلم بالملزوم وبتحقق اللزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق
بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال
وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات
بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن
اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك في كثرة التفات

النفس اليها او نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء
من غير لزوم دور وتناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب
المخصوص او العلوم المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم
حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات الكلية على ما ادعاه
الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر
المخصوص وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام
الحرمين رحمه الله انه لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الا انه لما
اعترف باثبات الشيء بنفسه اعترض الامام رحمه الله بان فيه تناقضا وتقدما للشيء على نفسه
وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فيخالفه في الاحكام كهذا النظر
الذي اثبتنا به كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث
كونه من افراد النظر مطلوب ومتاخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر
هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا
النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية
الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد
العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد لذات
والاعتبار متقدما على نفسه معلوما حين ما ليس بمعلوم لئلا يلزم الدور والتناقض واصل
الباب ان الحكم بالشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه او الى التنبيه
او الى الاحساس وغير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم
بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث
او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مفيدا
كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما
توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة
على نفسها وكونها معلومة قبل ان يعلم وهو مناقض وذلك لان معلومية الحكم بحدوث العالم
من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا تناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد
الاصغر اعني العالم فان قيل لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري
في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا
الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم
وما ذكر من التفصيل فعلى انما هو من الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير
حادث او ولا شيء من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضروري والثاني نظري على ان
هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين
واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من الخصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال
على ما يراه بعض المحققين من ان من الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب
وكيفية اندراجها بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة

لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره

مطلب

والمحصل ان حقيقة البرهان اي الدليل وسط مستلزم للمطلوب اعني الحكم به حاصل للمحكوم عليه وبيانه ان النسبة بينهما اذا كانت مجهولة فان لم يكن هناك امر ينتسب اليهما فلا برهان اصلا وان كان فان لم يكن حاصلا للمحكوم عليه ثم يستلزم انتساب المطلوب اليه فلا برهان ايضا وان كان حاصلا له ولابد من استلزامه للمطلوب والا فلا برهان فظهران حقيقته ما ذكر فلا انتاج الا فيما وجدت فيه وان جهة الدلالة ان موضوع الصغرى نقيض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه فلا يعلم الانتاج الا بذلك فحقيقة البرهان وجهة الدلالة انحصرتا في الشكل الاول
منه سلمه

بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا راى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا خفاء ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتساوى الاشكال من الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احد المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا نسلم امكان الشك في النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فينتقل الكلام الى كيفية انتسابها مع الاوليين ويفضي الى اعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالاكبر فليس يلازم ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج يشترط العلم بها ليحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع في انه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف او العكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك ما لم يعكس الترتيب مثلا فما المتنازع في هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ولنسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب ويرجع الكل الى بيان ان ثبوت او نفي هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن هنا استدل بعض المتاخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان يكون هي بعينها شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بلا وسط وبعضها بوسط خفي او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتحد منهما شكل بين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث واخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاستنتاجه من شكل اخر لا يتصور الا بتغيير احد المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير من الرابع اذ اصدق العكس كليا وح يتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت خبير بعد تحرير محل النزاع بحاله بهذا التقرير لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون

[6] وهو القاضي البيضاوي بيان ذلك ان تفاوت الاشكال وضوحا وخفاء انما هو من جهة تفاوت طرق البيان فلا بد ان يكون المقصود منها هذا الشرط ليترتب عليه ما يترتب عليها
منه سلمه

[3] لا يقال اذا كان طرق البيان متحققة في العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الاشكال لم يتصور تحقق اللزوم بلا واسطة ضرورة تحقق الواسطة ضرورة تحقق طريق من تلك الطرق لانا نقول البيان قد يكون بمجرد الالتفات وقد يكون بالاكتساب فالمجرد الالتفات يكون بلا واسطة نظر ودليل
منه سلمه

[4] فان قلت المعتبر في الشكل الرابع ان كانت الصغرى موجبة جزئية ان يكون الكبرى سالبة كلية وههنا الصغرى موجبة جزئية والكبرى موجبة كلية وهو غير منتج في الشكل الرابع فكيف قلت ان العالم يجوز ذلك لان الرابع انما يرتد الى الاول باحد الطريقين عكس الترتيب واما انعكاسهما مع عكس الترتيب الموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا يصلح للكبروية في الشكل الاول وههنا قد اشار الى التصحيح فكذلك يعكس المقدمتين واما الرد بعكس الترتيب فيصح ضرورة ان الصغرى موجبة جزئية لا [illegible]

بالشرائط ملزوم النتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها في نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت في العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات والاكتساب بجلي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها واحتج المخالف بوجوه احدها العلم بكون ما يحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يظهر خلافه وان كان نظريا تسلسل قلنا ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع وكذا توقف العلم بانه علم على نظر اخر بل يحصل به نفسه كالعلم بانه لا معارض ثانيها افادته العلم ينافي اشتراط العلم قلنا ممنوع فان المراد انه يستعقبه ثالثها لو افاده لقبح التكليف بالعلم قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور رابعها اقرب الاشياء الى الانسان هويته وقد كثر فيها الخلاف كثرة لا تنضبط فكيف فيما هو ابعد وابعد قلنا لا يدل على الامتناع بل على العسر ولا نزاع فيه خامسها شرط التصديق وهو التصور منتف في الحقائق الالهية قلنا ممنوع سادسها لو صح الاستدلال على الصانع بدليل فوجهه اما ثبوت الصانع فيلزم انتفاؤه على تقدير انتفائه واما العلم به فلا يكون دليلا عند عدم النظر فيه قلنا لا نعني بافادته ودلالته الا كونه بحيث متى وجد وجد المدلول ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا من عدم النظر فيه انتفاء الحيثية واورد على الكل ان العلم بان النظر لا يفيد العلم ان كان نظريا استفيد منها خصوصا وان كان ضروريا نبه بها عليه لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء فان قيل عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت الفساد ثبت المطلوب والا لغت وانما لم يندرج الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لانها لا ينفي ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن مع انحطاطه عن اليقين الكامل وينبغي ان لا يكون العدديات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفي كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك ولم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك ينقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر اخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف بعد هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح واللازم الحق حق قطعا او نختار انه نظري ولا نم افتقاره الى نظر اخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا يندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري لما ذكرنا انما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالعلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض

[illegible]

بعد النظر الصحيح ان يكون نظريا ولا تم توقفه على نظر آخر وههنا بحث يطلعك عليه في آخر المقصد
وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا
وكانه على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل اي كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضروري
والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به بالجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى
لا يقابل النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان
مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا
بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول
العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث
لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري
في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم
قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات
والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة
الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس ولعل هذا مراد الامدي بما قال ان التكليف
لم يقع بالمنظور فيه ليقبح بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة
الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري
ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض
بخلاف القضية البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة
هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل
المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به
او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات
والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة
تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد
النظر العلم اي التصديق في الحقائق الالهية لكان شرطه وهو التصور متحققا لكنه منتف
اما بالضرورة فظاهر واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور
الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي
التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن
اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت
الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة
انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا
لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو منتف عند
عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا له انه يوجده ويحصله على
ما هو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء
وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم

لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول
واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون
النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض
اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم
خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء
وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما
احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من
الوجوه ان افادت فساد دليلنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان
لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض واما النظر الفاسد فالصحيح انه لا يستلزم
الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فلان الكاذب قد يستلزم
الصادق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث نعم قد
يفيده كما اذا اعتقد انه غني وكل غني قديم القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه
يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق
فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال
ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزمه
والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء او انتهاء
سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان مع فساد
الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين
اما عند فساد الصورة فظاهر كما مر واما عند فساد المادة فقط فبان يكون الصورة من
الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب
بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع
كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم
وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلي
بعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي مناطه جهة
في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لها في ذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة
بينها وبين المطلوب والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون
عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة
فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه المطلوب
عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد
حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل لغير
الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الالزام
او عدم اعتقاده حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك

وما ذكر من كون الحق اولى بالاطلاع انما هو في ما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل

البحث الثالث يشترط المطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم بالمطلوب او بنقيضه اذ لا طلب مع ذلك وتعدد الادلة انما هو لزيادة الاطمينان او تحصيل استعداد القبول في المتعلم بالاجتماع او في كل متعلم بدليل اخر وقال الامام المطلوب بالدليل الثاني كونه دليلا وهو غير معلوم ويشترط للنظر الصحيح ان يكون في الدليل دون الشبهة من جهة دلالته دون غيرها وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول ككون العالم او حدوثه لثبوت الصانع فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكانه او حدوثه هو جهة الدلالة وهذه امور متغايرة فتتغاير العلوم المتعلقة بها الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول فمن ههنا توهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول ويشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو راى ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء على ما هو راى الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الاستاد الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازته اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد النظر فمنه اي من ضده ما هو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما هو حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض اخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض من دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته اي المطلوب منه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين هو القضية التي موضوعها

موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع نعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين والقياس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال الامام حجة الاسلام لما كانت جهة الدلالة في القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المستنتج وانه غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول ويتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هي العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا اختلاف في تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علما بالاضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل اشعار بالخلاف في وجوب مغايرة الدليل والمدلول بانه قال ان هذه المسئلة انما تجري بين الحكماء عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما لان المغايرة لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجي في تحقيق التضايف ولا يشترط النظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل الا ان يخص الحكم بغير المعلم او ينتهي الى الوحي ولان العلم بصدقه اما بالنظر فيتهافت او بقوله فيدور او باخر فيتسلسل وقد يجاب بان النظر المقرون بارشاد من جهة المعلم وتحت الملاحدة بكثرة اختلاف الاراء في الالهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصناعات والجواب ان الكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعسر الكسب بدونه غير مسلم وبمعنى تعسره غير متنازع اذ لا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم اولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية

وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل الا ان يخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتاييد الهي وينتهي سلسلة التعليم الى النبي المستند الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة او بقول معلم اخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل العقل مستقلا بافادة المعرفة ليلزم العلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاده منه الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يرد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثال الامره على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم جديد وطريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن **المبحث الرابع** لا نزاع في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا فبالشرع للنص والاجماع او حكم العقل بحصول ما سيجيء واما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور ولو سلم فالخوف بحاله لاحتمال الخطا وكون العارف احسن حالا ليس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون وقد ينازع في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل وتكليف الغافل وفي الاجماع على وجوبها فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفي ان النظر مقدمتها فقد تحصل بمثل التعليم والالهام وفي اطلاق وجوبها اذ هو مقيد بالشك وعدم المعرفة وفي وجوب المقدمة لجواز ايجاب الاصل مع الذهول عنها فيجاب بانه لا غفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية على ان جواز الترك للبعض لا ينافي الوجوب في الجملة واحتياج طريق تحصيل غير الضروري الى النظر ما ضروري اذ الحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقييده بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى النية والاقامة والحج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا معنى لايجابها سوى ايجاب تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعا لكن الرقبة في ايجاب الفعل ولو اكتفينا بالاجماع على وجوب النظر لكفتنا هذه المؤنات لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها

بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو راينا وعقلا ان كان عقليا كما هو راي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف في الامم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف ولا بما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطا قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله والعنا زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها والقطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك فلذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ذكرنا تتميم للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة وعليه في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر الى حل لكونه منعا على مقدمات مبينة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات وبلا معلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها مختص به مفتقر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لان ايجابه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليف الغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس بقطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند ولم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فللخصم ان ينعكس بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر وبلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع على ما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو الاكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه

بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر واستدلالا في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لا نم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ظاهر او خفي اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدق اخبار معصوم ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا يعتد بها الا بعد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا يمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب في كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب انا ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب الفقه مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا يجب الا بالاقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا وبه يندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيجيء من النزاع في مقدوريتهما وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به صريح تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه

وذلك انا وان جوزنا التكليف بالمحال الا ان ذلك انما هو في فعل يمكن في نفسه لكن لم يكن متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام وعادة كالصعود الى السماء والمعرفة ليست كذلك لانها من قبيل الكيفيات والى هذا اشار بقوله ليس فعلا مقدورا وانما يقال الاتيان ان المصحح للمقدورية هو الامكان فليس بقادح ههنا لانه فرق بين كون الشيء ممكنا مقدورا وكونه متعلق التكليف وفعلا لان التكليف طلب ايقاع الفعل فلا بد وان يكون متعلقه فعلا منه

لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشرع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا بالمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم بعينه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد دفع الاجماع عليه كما صرح به فلا حاجة الى ما ذكره من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك قالوا لو لم يجب الا شرعا لكان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه بالشرع وثبوته بالنظر ولا يمكن للنبي الزامه وفيه افحامه والجواب بانه مشترك الالزام اذ الوجوب العقلي ايضا نظري فله ان لا ينظر ولا يستمع الى ما يوضع له من المقدمات وبان صحة الالزام انما يتوقف على تحقق الوجوب لا على العلم به والمتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر وجه اللزوم ان النبي عليه السلام اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام والجواب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الوجوب ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي ينتبه لها العاقل بادنى التفات او اصغى الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا ما قال في المواقف ان قولك لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الى آخره خبران والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر او ارادة التحقيق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الاوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد

اول الواجبات على المكلف

صورته وبالعكس **البحث الخامس** اختلفوا في اول الواجبات فقيل هو معرفة الله تعالى لانها الاصل
وقيل النظر فيها او القصد اليه لتوقفها عليه والحق انه ان قيد الواجب بما يكون مقصودا في نفسه
فالاول والا فالثاني واما عدم المعرفة فليس بمقدور واذ الوجوب مقيد به واستدامته ليست
بمقدمة وقيل الشك لان النظر بعده ورد بانه ليس بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة
لتاتي النظر عند الظن والوهم وان اريد به ما ينافيهما وجعل مقدورا بمعنى امكان تحصيله
فوجوب النظر مقيد به اذ لا نظر عند الجزم والواجب على المقلد او الجاهل جهلا مركبا هو النظر في
وجه الدلالة ليقوده الى العلم ﻫ اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى
لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاد هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه لمقدمة وقال
القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن بناه على وجوب مقدمة
الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه ولذا قال في المتن والا فالثاني اي النظر او القصد اليه
لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات
لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع
تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك
مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو
الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد
المطلوب او نقيضه علم سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيف
كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة
ولا شيء منهما بمقدمة واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة
القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله
بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان
للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل المقيد به كالنصاب
للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف
ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبتني على كونه مقدمة للنظر لا
للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من
الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة
ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم
او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك هنا والله
لان معناه التردد في النسبة على السواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن
والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته
لتزول الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب او نقيضه مما لم
يقع فيه نزاع وقد يقال في رد الشك انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من سببا به ليكون
ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر

والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا
وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي **المبحث السادس** كمال النظر تحصيل طريق
يوصل بالذات الى مطلوب اما تصوري وهو المعرف حدا او رسما تاما او ناقصا اذ لا بد من مميز ذاتي
او عرضي مع الجنس القريب او بدونه واما تصديقي وهو الدليل اما قياسا استثنائيا متصلا او منفصلا (تصديقي)
او اقترانيا حمليا وشرطيا واما استقراء تاما او ناقصا واما تمثيلا قطعيا وظنيا اذ لا بد من اندراج
المطلوب تحت الدليل او بالعكس او لهما تحت ثالث قد سبقت اشارة الى ان الحركة
الاولى من النظر تحصل مادة مركب يوصل الى المطلوب والثانية صورته والمطلوب اما تصور
او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حدا او رسم وكل منهما اما تام او ناقص
لان التميز امر لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التميز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا
للماهية سمي المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في المعرف من منع خروج شيء من الافراد ودخول
شيء مما سواها فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا
لها سمي المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك
اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب
فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي
وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب
ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض
العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا
لزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس
كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية
كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ اخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين
على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض
فقط الا انه استقر راي المتاخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اي مطردا منعكسا حتى
لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من
الارشاد الى المطلوب والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء
واما تمثيل اذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمطلوب ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان
يكون باشتمال احدهما على الاخر او لا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المطلوب فهي القياس اذ النتيجة
مندرجة في مقدمتيه وان اشتمل المطلوب على الحجة فهي الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق
الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما و
يندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الاخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المطلوب يستفاد
من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا
بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي
وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص
تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان تفسير الجزئي الاضافي بالمندرج تحت

الغير مساو لتقييده بالاخص تحت الاعم لا الاعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان تباين اجه
تحت الغير بمجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان اخفظ الاندراج مبنى من كون الغير شاملا له
ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب المطالع
ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط
مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شيء له
النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعا اذ لا تنافي في مثل قولنا كل
ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم
على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا
له كما في المثالين المذكورين بل وان كان مفهوم الاصغر اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان
وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان
حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع
والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الآن يرجع الى الشكل الاول
فيقال مضمون التالي امر تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر
انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه
من تسوية الجزئين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل
النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها
بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط
على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب
بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية كما يخرج من ذلك بنقصان فيه مثل قولنا زيد عالم
بحذف الربط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية
او رفعه والا سمي اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط
والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة
والاقتراني حملي ان كان تاليفه من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء
وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على العموم فتام ان علم انحصار
الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس
المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان
مساواة جزئي لآخر في علة حكمه ليثبت مساواتهما في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك
بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والا فظني ومطلق الاسم ينصرف اليه وتفاصيل
هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب المطالع تفاصيل الضروب المنتجة من
القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة
في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن
الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان او
لا بد بان يشتمل صغرى موجبة وكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بمهمل اذ

التقسيم المنحصر

في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي المهملية فعلم ان بعض الحيوان ليس بمهمل وعبر عن الاستثنائي
المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان ليلزم انتفاء
الآخر ولما كان هذا مختصا بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب المواقف الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت
المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق
والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم
كذب الآخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في
الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر وقد يقال الدليل لما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى الحكم كالعالم للصانع وكثيرا ما يخص بالجازم ويقابله الامارة فالدليل في اصطلاح
المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط
المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظنيا
وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا يوصل
الفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول النقض الامارة وكثيرا
ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص
بما يكون من الاثر على المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في
النار الى الاشراق اي الى التصديق بذلك واما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود
المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كان
تحقق شيء آخر وهو المدلول فلا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على تعاقب
الدليل والمدلول فلذلك ان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل
الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا حصلناه وعلى مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر فيه جميعا
من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم
بالمطلوب الا مع لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير
بين لانا نقول لو كان كذلك لا امتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي
زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن
الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما يظهر في العلم باللزوم وبتحقق اللازم والدليل ان لم يتوقف
على النقل اصلا فعقلي والا فنقلي سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل او لا وقد يخص النقلي
بالاول ويسمى الثاني مركبا واما النقلي المحض فباطل اذ لا بد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمطلوب ان
استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف النقل عليه فبالعقل والا فبكل منهما
والدليل قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد
بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم ينته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه
بالعقل لزم الدور والتسلسل فدفع ذلك بان من حصره فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من
مقدماته القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث
القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب تاركه يستحق
العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل

فصحة الشرعية بالنية وكقولنا الحج واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك امتثال
الاوامر والنواهي وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقل ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر
فلا يقابل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ما ماخذها
كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه
للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب
جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل
لا غير كالحكم بوجوب الحج وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق
المخبر وما يبتنى عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق
اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث
العالم اذ يصح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض وبعض الجواهر واذا
تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع
وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير
واما في مجرد افادة الظن فيكون خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض
الاولياء او العلماء او الشعراء ونحو ذلك حتى لو حصل العلم الحاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف
النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء ولا خفاء في افادة النقلي الظن واما افادته
اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة وذلك بعصمة رواة العربية وعدم مثل النقل
والاشتراك والمجاز والاضمار والمعارض العقلي اذ لا بد معه من تاويل النقل لانه فرع العقل فتكذيبه
تكذيبه نعم قد ينضم اليه قرائن تنفي الاحتمال فيفيد القطع بالمطلوب وينتفي المعارض كما في
العقليات مثل قل هو الله احد ولا اله الا الله ولا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في
افادته العلم فانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة
وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة
العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع
الا النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول
بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم
اشتراك بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع
له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء
وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يتغير المعنى عن ظاهره وفي بعض كتب الاصول
وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها ليحصل المعنى
المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم بيوم القيمة
فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف وكثير من الناس يجعلون مثله ان
يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان
المضمر ما يبقى له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم بانتصار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الجزم

بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما ينتهي على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد
منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه عن ظاهره
لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان
النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة
لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي ففي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب
الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا
بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل
ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في
الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان
يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب
مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما
لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم
بطلانها واعتقاد بطلانها وارتفاعهما فغايته لزوم التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما
ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم فنفيه يكون مستدركا في البيان هذا
والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء
والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع بعض هيات المفردات وهيات التركيب
والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب
الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا اتفقنا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو
الله احد فاعلم انه لا اله الا هو قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل
احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل العقلي وبمعونة القرائن قلنا اما في
الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل ولا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع
معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان
العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض
في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء
المنافي الاخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها
اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق
بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض
وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض
بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن الحكم بذلك ثم لا يقال ان افادة اليقين يكون مع العلم بنفي
المعارض لانه يفيد ذلك ويستلزمه بمعناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض
جزم بانتفائه بل على ما ذكرنا قطعا ما ذكروا في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض
بل الحاصل معه التوقف فليتامل والله الهادي **المقصد الثاني** في الامور العامة وهو ما يعم
اكثر الموجودات الواجب والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض

قوله هو انه لما كان البحث الخ يرد عليه انه قال في بحث الموضوع ان موضوع الكلام هو المعلوم على انه لا يعرف من هذا التقرير وجه افراز هذا المقصد من المقاصد السادس ويمكن ان يجاب عن الاول بان هذا الكلام على راي من ذهب الى ان الموضوع هو الموجود على ما ذهب اليه الامام حجة الاسلام وذلك لان الشارح وقع الاشكال الذي اورده صاحب المواقف فصح جعل الموجود موضوعا فان قلت ودفع الاشكال بان يجعل الوجود اعم من الذهني والخارجي لا يندرج الممتنع في الموجود فما معنى قوله وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض لا يقال الممتنع واجب ذهنا لانا نقول الممتنع لا يقتضي شريك الباري لامتناع النقيضين مثلا قلت المراد الوجود سلبي والاعتماد على الجواب الاول هناك وعن الثاني بان الافراز عن السادس يعرف بالمقايسة على الثلثة سيبويه(?) من عطه

قوله كان ينبغي ان يذهب الخ وانت خبير بان الشارح وان لم يرد كون الموضوع هو الموجود الا انه اختار في متنه كون الموضوع هو المعلوم فالاولى بهما ان يقولا ما يعم اكثر الموجودات او المعدومات بل الاولى ان يقولا ما يعم جميع الموجودات او المعدومات او ما يعم جميع المفهومات حتى تنافي موضوع العلم باعتبار التقابل او الرجوع الى الامر الاعم وينبغي ان يعتبر التقابل بين القدم والامكان والعلية واللاعلية لا بين القدم والحدوث ولا بين العلية والمعلولية كما اعتبرهما الشريف في اول مباحث العلة بناء على ما ذكره صاحب المواقف في تفسير الامور العامة حسام زاده رحمه الله

نعم العرض الامتياز عن الامور الخاصة وعدم حمل بعض المباحث على الاعتبار فيكتفي بالنفي الاول ويعاد الاعتبار التقابل الى التسادس

قوله ليشمل العدم والامتناع وفيه بحث فان الامتناع لا يشمل الاكثر نعم العدم شامل الا ان يقال فائدة يشمل الممكن والممتنع بناء على ان الامتناع اعم من الامتناع والشمول الاكثر منهما يصدق بالشمول الاكثر احدهما اذا كان الاكثر من البين ان المعدومات الاكثر من الموجودات الا ان يقال المراد مطلق الامتناع اعم من ان يكون ذاتيا او غيريا سيبويه(?)

وعن الوجوب لكونه من اقسام مطلق الوجوب الشامل قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة تعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون لنفي احد المقاصد بالاصالة والا فكثير من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية ولا يضر كون البعض اعتباريا محضا او غير مختص بالموجود لان بعض ما يبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص بالواجب تعالى كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم بمعنى ضرورة الوجود بالذات وبالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي والاثبات يعني انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من ينفيه وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم وبيانها في ثلاثة فصول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مباحث **المبحث الاول** تصور الوجود بديهي بالضرورة والتعريف بمثل الكون والثبوت والتحقق والشيئية لفظي وبمثل الثابت العين وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم او ينقسم الى الفاعل والمنفعل او القديم والحادث تعريف بالاخفى مع صدقه على الموجود رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود والماهية ولواحقهما الفصل الاول يتضمن البحث عن الوجود والعدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء فهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا او تعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول

اعلم ان الوجود والتحقق والحصول والثبوت والكون كلها الفاظ مترادفة عندنا

ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول لفظ ما لا الفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر ولا يعقل معنى الذي ثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي هي لا باعتبار امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ماله الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال واستدل الامام بوجوه

احدها ان التصديق البديهي بتنافي الوجود والعدم يتوقف على تصوره ورد بانه ان اريد البداهة مطلقا بمعنى عدم التوقف على كسب اصلا فممنوع بل مصادرة او بداهة الحكم فغير مفيد اذ لا يستلزم تصور الحقيقة ولا ينافي الكسب لا يقال بداهة الكل فرع او توقف على بداهة الاجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستتبعه فلا مصادرة لانا نقول توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضروري كتوقف الكل على الجزء اذ بداهة الجزء بداهة الكل والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به ثانيها انه معلوم بمتنع الاكتساب اما بالحد فلبساطته اذ لو تركب فاما من الوجودات فيلزم تقدم الشيء على نفسه او مساواة الجزء للكل في ماهيته او من غيرها فلا بد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يكون هو الوجود لئلا يكون الوجود محض ما ليس بوجود والزائد على الشيء عارض فلا يكون التركيب فيه واما الرسم فلما سبق ورد بالنقض بسائر المركبات والحل بان الامر الحاصل يكون زائدا على كل لا على الكل بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه ويكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود كسائر المركبات وحديث الرسم قد سبق ثالثها انه جزء وجودي وهو بديهي ورد بانه ان اريد التصور فممنوع او التصديق فغير مفيد على ما سبق وقيل لا يتصور اصلا كان الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق

قوله وفي كلام الفارابي الخ لا يقال هذا غير منعكس لان وجود الباري ليس فيه امكان الانفعال ووجود الهيولى ليس فيها امكان الفعل لانا نقول المراد امكان الانفعال منه في المحل بمعنى انفعال المحل منه باطل لان ما آل الى امكان الفعل على علته وقد يتوهم ان الحمل في امثال هذا راجع الى الاتصاف لا الى الاتحاد ولا يخفى ان هذا التوهم باطل لان الشارح لم يقل الا بالاتحاد في الوجود بالمعنى الذي ذكرنا على ما سيأتي ان شاء الله في بحث ان كلا من الوجود والعدم قد يقع محمولا وستورد هناك مزيد بيان ينفعك ههنا ان شاء الله

قوله وان قصد كونه تعريفا اسميا اي لفظيا على زعم الشارح والا لم يتفرع عليه ما فرعه على الرسمي من لزوم الدور والتحقيق ان التعريف بحسب الاسم تحصيل صورة ما لم يعلم وجوده سواء علم عدمه اولا والتعريف بحسب الحقيقة تحصيل صورة ما علم وجوده في الخارج اما بالكنه او بوجه ما واما التعريف اللفظي فماله الى التصديق بان هذا اللفظ بازاء ذلك المعنى ولذلك تقبل المنع ويحتاج الى النقل من اهل اللغة او الاصطلاح ومداره على الالفاظ المفردة وان اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه فلا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل قصد بها مجرد تعيين ذلك المعنى

عن التقرير الاول الدليل امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شي
من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو محال واما غير بيوت وح اما
ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل فيكون
البيت محض ما ليس بيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود
فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس
شي من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شي منها ببيت والعشرة محض الآحاد
التي ليس شي منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية
التي يقع بها التحديد لزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي
وجود مطلق يدعى بداهته واكتسابه بل له معان بعضها كسبي بعضها بديهي وح لا يصح الحل
بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا
بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض
على المعروض وح لا يلزم شي من المحالين ولا اتصاف الشي بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز
بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شي
من اجزائه بوجود انه لا يكون شي من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر
المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق
العارض والجواب عن التقرير الثاني انا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا نسلم لزوم كون الوجود
الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجودي عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر
وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر
في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه
وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم
بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للملزوم وهو اخص من مطلق الوجود
فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه
اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل والجواب
منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث
ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي
بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي
يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق
جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما سيجي من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم
خارجي غير مقوم وليس العارض جزء للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اي
العلم باني موجود ضروري فغير مفيد لان كون بديهيا بجميع اجزائه غير مسلم وكون حكمه بديهيا
غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق
الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من انتهائه
الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون بديهيا

بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب ان اريد ان
هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث جعل
المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزء من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا
بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكنه لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته
لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بد
وانما قلنا في الاول ممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة
وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق
لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل مع العلم
بالاجزاء وحاصله ان على ما مر في تصور الماهية واجزائها قبل الضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم
بالكل لا تابعا له ممكن الاستفادة منه فيبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي
مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم
ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستفاد
من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء
يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل
قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي واما الاعتباري فلا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي
وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع
اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في
شي من التصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى
الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب
اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلذا لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع
اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها
فان كانت وجودات لزم تقدم الشي على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى
اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما
نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة
هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شي من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات
فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس
بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه
هف وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد
وجودات وان لم يكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن
مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب
في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم
وهذا متوقف على العلم بوجوده فيدور بمراتب مفصلا وهو ح ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب

قوله وانت خبير الخ في تقرير الشريف اشارة الى توجيه كلام المواقف اما اولا فلان معنى الدليل فيما اورد جواب الامام اخذ فيه الدليل بمعنى الموصل لا الاصطلاحي واما ثانيا فلان ما اوهم ارادة المعنى الاصطلاحي من ذكر السالبتين فيما زاد على جواب الامام وذكر المقدمتين في جواب الامام مدفوع بانه كلام على سبيل التنظير والسلوك على طريق البيان وقال المعنى في ذكر السالبتين هذا كما انه لا دليل على سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا تعقل الا بالقياس الى الثبوت وقال المعنى في ذكر المقدمتين انا كما نتوصل بتصديق مقدمتي الدليل الى العلم بوجودها الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا العلم بوجودها الى المعرف واما ثالثا فلان ما ذكره الشارح من ان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع غير مفيد لان الدليل بهذا المعنى كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كالعدم القديم الدال على عدم المعلول

حسام زاده

وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجود فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودها في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتب المقدمتين في الايصال الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته نعم يتجه ان يقال الوجود هيهنا رابطة وليس الكلام فيه فان قيل هو اما نفس الماهية فيكتسب مثلها او عارض فلا يعقل الا بتعقلها والقول بان الكلام في مطلق الوجود والمعروض مطلق الماهية لا يدفع التبعية بل يزيدها وايضا لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا في بداهته ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم فيكفي ماهية بديهية وقد يفسر البديهي بحظ الافادة المراد باللفظ لا تصور الحقيقة وقد يكون التصديق ببداهة البديهي كسبيا او خفيا فيختلف فيه ويفتقر الى دليل او تنبيه يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين لبداهة الوجود مع الجواب عنها وهي وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخارجية على انحاء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل ولا شك ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها لا وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض في العقل ان لا يتحقق في العقل بدون المعروض وفاقا لما به كما في العروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزاءه بل صادقا عليه فالوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم مطلقا بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله

فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حديا او رسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول اللفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيها وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سياتي ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام صورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي تصور الوجود ووجود النفس كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض له ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب لا الى الوجود

المبحث الثاني الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات وهي زائدة على الماهيات تعرف على الاول الجزم بالوجود مع تردد في الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان نوقض بالماهية والتشخص قلنا مطلقهما ايضا مشترك وتمام الحصر في الموجود والمعدوم والقطع باتحاد مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذ لا تغاير الا بالاضافة المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الانسان هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب يخالف لوجود الممكن في الحقيقة وان اشتركا في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد فهنا الثالث انه في

زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول
الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له موثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا
متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فلو لم
يكن الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني
انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لتقسيم الشي الا ضم
ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق
الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن بهذا
على من زعم عدم الاشتراك اصلا او لانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات ولانه يرشد الى
البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض من الجوهر اما انسان او غيره فان قيل لو كان كليا
لم يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي او لم لا يجوز ان يكون التقسيم
لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة او باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا
لانا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نقض بوجهين
بالماهية والتشخص حيث يقع الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا
وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل واجيب
بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض
وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجود
لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الوجود والعدم لانا
اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا
بالوجود بمعنى اخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان
عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فلذا اعدلنا عما ذكر القوم من ان مفهوم العدم
واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره
مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود
بمعنى اخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نسلم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم
رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة
فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان الانسان في اللا انسان واللا فرس
واللا شجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا
الكل مشترك في مفهوم ما وهو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا وعلى الثاني صحة سلبه
وافادة حمله عليها والاكتساب بثبوته لها واتحاد مفهومه دونها وانفكاكه تعقلا عنها اي
ينبه على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وينافي الماهية وذاتياتها الاول صحة سلبه
يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها
الثاني فائدة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل
الماهية وذاتياتها الثالث الاكتساب بالثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد
يفتقر الى الكسب والنظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها الرابع اتحاد المفهوم

فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد وهو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والفرس
والشجر مختلفة الخامس الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما في الخارج فظاهر
واما في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشي لا يستلزم
تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا نعقله اصلا وايضا قد يصدق بثبوت الماهية وذاتياتها
لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها فاثرنا لفظ التعقل ليعم التصور
والتصديق وعبارة الاكثر من انا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني يرد عليها
الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا
لا ينافي اتحادهما واعلم ان بعض تنبيهاتنا على بطلان القول بان المعقول من وجود الشي هو المعقول من ذلك
الشي فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية
من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه
يختص ببعض جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها يفيد تغاير
الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية ومنعت الفلاسفة زيادته في الواجب اذ لو قام
بماهيته لزم كونها قابلا وفاعلا وتقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز
زوال الوجود نظرا الى احتياجه في نفسه واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وعن الاخرين
بمنع اللزوم اذ التقدم قد لا يكون بالوجود كالثلاثة للفردية وماهية الممكن لوجوده والمحتاج قد
يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب
على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات الاول كون الشي قابلا وفاعلا وسيجي
بيان استحالته الثاني تقدم الشي بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ذكر ما تمام
من انه يفضي الى وجود الشي مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية
فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل الثالث امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة
وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء
واما الثاني فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه
الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة
على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود
اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف وانما
قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير
واجيب عن الاول بانا لا نم استحالة كون الشي قابلا وفاعلا وسيجي الكلام على دليلها وعن الثاني
بانا لا نسلم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود
وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود
فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية يتقدمها بذاتها
ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة للفردية وذلك كالقابل
فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود والعدم
كالماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان

جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لوجوب
الوجود سوى انه يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته وكونه
ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا
لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج فان قيل تقدم المفيد للوجود بالوجود ضروري اذ العقل
ما لم يلحظ للشيء وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيدا للوجود بخلاف المستفيد فانه لا بد ان يلحظه خاليا عن الوجود
قلنا ممنوع اذ لا معنى للافادة ههنا الا اقتضاء الوجود لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضروري فان قيل
فيكون وجوده معلولا فيكون ممكنا قلنا لذاته فيجب اذ لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى لذاته العمدة
في احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة
هي الماهية من حيث هي هي فيتقدم لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود
وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل
ايضا ضروري وقد رده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود وموجود في الخارج
وبداهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود اذ ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظه مبدأ
لوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث
هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود
العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قبل
الوجود ايضا كذلك لما سيجيء من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فنقول على طريق الوجه
دون التحقيق لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى
ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ
لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مقتضية
لوجوده مقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا
هف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود
لا نسلم ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية
التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها
الوجود من غير احتياج الى غير الذات وهذا معنى قولنا قلنا لذاته فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى
لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه
انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج
الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود
وعورضت بوجوه احدها لو لم يكن وجود الواجب مقارنا للماهية فتجرده اما لذاته فيعم الكل او
لغيره فيحتاج الواجب ثانيها مبدأ الممكنات اما الوجود وحده فيكون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله
واما مع التجرد شطرا فيتركب الواجب او شرطا فيكون مبدأ لكل شيء ويتخلف عنه الاثر لفقد
شرطه لا لذاته وثالثها الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة فيتغايرا

ورابعها الواجب ان كان مجرد الكون تعدد او مع التجرد تركب او بشرطه افتقر وان كان غيره فان كان
بدون الكون فمحال وان كان معه فزائد ضرورة امتناع كونه داخلا خامسها الوجود معلوم ضرورة بخلاف
الواجب واجيب بانه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق بل الخاص وما ذكر لا يدل عليه استدل المتكلمون
على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا اعني مفارقة الماهية
فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات
وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه
الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي
المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف
بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات
ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو ممتنع لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه
ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه
وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم
تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات
لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر
الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود
ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب
ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان
نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود
عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح
جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان
غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان
مع الكون فاما ان لا يكون الكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه
وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص
المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه والخامس الوجود معلوم بالضرورة
وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم بالضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود
المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود
المطلق اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها
فان قيل الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف لوازمها قلنا ممنوع بل الوجودات متخالفة بالحقيقة
يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض كالانوار ويقع المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي اشارة
الى دليل اخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما
واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب
للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود
ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما

احتياج الواجب في وجوده الى منفصل كما سبق والجواب لا نم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم
لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق
على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجودات
الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة وللممكن بالعكس مع اشتراك
الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة كالنور
على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية
ليلزم التركيب كالحيوان للانواعه متواطئا او مشككا وهو الحق لكونه في الواجب اعلى واشد واقدم
اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقايق في لازم
واحد غير ذاتي سواء كانت مقوليته عليها بالتواطي كالماهية على الماهيات والتشخص على المتشخصات او التشكيك
كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم
الوجود على السواء من غير اولوية ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم
المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك لانه في العلة اقوم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض القار كالسواد اشد منه في غير
القار كالحركة بل هو في الواجب اقوم وادوم واشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك
يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سياتي فلا يكون
الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجيا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك
تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافهما في العروض
واللاعروض وفي المبدائية للممكنات وعدم المبدائية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام
ابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد وهي بمحض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا
والوجود المشترك العام المعلوم لازم غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليها
وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض
شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي
في الحكم في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون
الوجودات متساوية في اللوازم فيزيد عليها ولا يستلزم زيادتها على ماهيتها وقع مما سبق
الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا
ان اختلافه في العروض واللاعروض على تقدير التواطي صحيح وعلى تقدير التشكيك تهافت لان اللازم
العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطي قد لا يكون ذاتيا لما
بل عارضا يختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم
زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة لها بان يكون
كل منها عارضا لماهية قائما بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود
المشكك وجودا قيوما اي قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لساير المعروضات واما ما يجب

الامام بان العرض الذي يبلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه ما اضافيا
وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ
للاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام
فان قيل فتباين الوجودات قلنا بمعنى عدم التصادق غير محال وبمعنى عدم التشارك في مفهوم الكون
غير لازم كافراد الماشي اي في اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة
الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب
وجود الوجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين
عدم صدق بعضها على البعض فلا نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكلي في مفهوم الوجود
لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم
الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض وهو مفهوم الكون
وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق في الحمل
وذهب الشيخ الى ان وجود كل شيء عينه والاشتراك لفظي لانه لو زاد فقيامه اما بالمعدوم
فيناقض او بالموجود به فيدور او بوجود اخر فيتسلسل وايضا فهو اما معدوم فيتصف بنقيضه
ويتحقق في المحل ما لا تحقق له او موجود فيتسلسل واجيب عن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي
فان قيل فيقوم باللاموجود وهو ظاهر التناقض قلنا بل بما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان لم ينفك عن
احدهما فان قيل فيقارن احدهما ويعود المحذور قلنا القيام ههنا عقلي فيكفي حصولها في العقل
من غير اعتباره وان اعتبر فلا تسلسل في الاعتبارات وعن الثاني بان وجود الوجود عينه والتمايز
في غيره وتحقيقه بالوجود تحقق الاشيا فيكون تحققه في نفسه كحال الزمان مع التقدم والتأخر على انه لا
استحالة في كونه معدوما احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن جميعا
بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما
بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما لان ما لا كون له في نفسه
لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية يمتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت
محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على
وجود العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض
يقتضي سابقية وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق في التقدير ان تحقق الشيء اي
وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض
يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها بدون الوجود
معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه
لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في ساير المعروضات فان كان ذلك الوجود الاول لزم الدور هو الوجود
لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان
كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية بوجود اخر وهلم جرا
قيل هذا التسلسل مع امتناعه لما سياتي من الادلة ولاستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة

الموقف والنقل الذي اورده الشارح عليه مدفوع بان المراد
بالجميع وما يراد فيه هذا في هذا المقام هو الوجودات باسرها بحيث
لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة
واحدة اجمالية شاملة لجميع افراده انما الممتنع ان يتصور كل واحد
مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه الجميع بهذا الاعتبار

بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير تسلسل
تحقق جميع لا يكون وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود اخر عارض لان
معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر الثالث
ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل
معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه
لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان ثبت في المحل
ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده وتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه
والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض
والعارض على ما اوردنا في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض
او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه
وثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات الجواب
اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة
الاخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام
البياض بالجسم يلزم المحال واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض في
ذلك لزوم المحال وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعرض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر
لان اللاوجود نقيض الوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وهذا لا يستلزم
الوجود او العدم ليلزم المحال وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن
احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم تناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود
بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا
فيلزم المحال بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ
وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار
غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولهذا اكتفى
بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض بالوجود على الاطلاق وانما ذكر
الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني بانا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم
لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت
عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير
احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين
اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للوجوب سوى
تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل
ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما من ذاته كما في الواجب واما من غيره كما في الممكن
لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به نعم

عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا في العبارة اذ الوجود نفس تحقق الاشياء
لا ما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحاده بها هوية وعن الثاني
ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللاوجود لا المعدوم واللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد
ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت
من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا
تحققه في العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه
اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل او اجتماع المثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه
بجسم يسود به لا اسود قبله ليلزم محال ولا بانه على محل لا اسود تصير حال طريانه اسود من غير تناقض
ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري
فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يختص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العرض
الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا
ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة فان قلت لا خفاء في ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان
مثلا وليس لفظ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعا بالاشتراك لمعان لا تكاد تتناهى
واحتجاج الفريقين يشهد بان النزاع في الوجود بمعنى الكون وليس شيئا عن ان الوجود كما يطلق على
الكون يطلق على الذات على ان مفهوم الذات ايضا معنى مشترك فما وجه هذا الاختلاف قلت معنى
ادلة الجمهور ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هويتان
متمايزتان يقوم احداهما بالاخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف في ان الوجود زائد ذهنا بمعنى ان
للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لا عينا بان يكون للماهية تحقق ولعارضها
المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض فعند التحرير لا يبقى
نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا مكابرة ولا يتفرع عن الوجود الذهني سوى ان للمثبت ان
يقول زائد في العقل وعلى النافي ان يقول عقلا او في التعقل وليس له نفي التغاير العقلي والاشتراك
المعنوي كما في سائر المفهومات الكلية سيما المنفية فان التعقل عندهم لا يقتضي الثبوت ولهذا جرت كلمة
الجمهور منهم على انه مشترك معنى زائد ذهنا بل يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على
وجه لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان
الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك
بين معان لا تكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية
قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب معنى اخر
غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحائف الى ان منشأ الاختلاف
هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به
الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الخلاف
وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى
الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين

اعلم ان ماذكره الشارح من اتحاد كلام الفريقين من عدم التمايز الخارجي بعينه ماذكره صاحب المواقف الا انه وقع في تقريره امر زائد هو قوله ان ما صدق
عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود ولذا بحث فيه الشريف بان ماذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج الا ان هذا لا يستلزم
ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود ويمكن ان يحمل كلامه على التسامح بناء على انهم كثيرا ما يعبرون عن عدم التمايز الخارجي بالعينية اذ
الا يحل وكما تراهم يقولون التكوين عين المكون منه رحمه

هذا يصلح من غير تراضي الخصمين بل تحميل على العقلاء والحكماء بالبلاهة والحماقة لا سيما حيث اقتضى عمر الطالقاني في تصحيح مذهبيهم الا حاجة البديهي منه لعدم الالف بين كلاميهما منه

الوجودات من غير اشتراك لفظا وتعدد وضع واما ثانيا فلان القول بان ذات الانسان
نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة
القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من
ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع
في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية
ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى حيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة
على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الخ فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام
الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل بحسب
المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي
بحسب الذات والهوية بمعنى ان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالاخر كبياض الجسم فعند تحرير
البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور وفي الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون
اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف
الى الفرس لا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف
الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود
واخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس في
الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز فيه عقلا لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود
الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب
المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يحكم
بمجرد نفي الوجود الذهني بنفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير
المفهوم من الاخر وبنفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا
تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا الاشتراك الكلي من ذلك
بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود امر زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا
زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى
كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك
معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا هذا في الممكن واما في الواجب فعندنا حقيقته يزيد
عليها وجودها الخاص ذهنا كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته الوجود الخاص القائم بالذات
المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات المعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا اذ في الماهية
مع الوجود شائبة التركيب والاحتياج ولا كذلك الوجود الخاص مع المطلق فانه كون خاص متحقق
بنفسه قائم بذاته غني في التحقق عن المطلق وغيره وانما يقع المطلق عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم
ولا يتصور هذا في غير الوجود لان احتياجه في التحقق الى الوجود ضروري ومبنى هذا على ان الوجودات
متخصصة متكثرة بنفسها مشتركة في عارض هو مفهوم الكون كنور الشمس والسراج وبياض الثلج والعاج
لكن لما لم يكن لها اسامي مخصوصة توهم ان تخصصها وتكثرها بمجرد الاضافة الى المحال كما في بياض الثلج
يعني ان ماذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما

ومن الهامش: [illegible]

غير المفهوم من الاخر في كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب
فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقل مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب
المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا
وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده ومحل يقوم به في العقل هو مخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود
بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم
انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما
لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو
في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع
تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية
غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا
لا يوجب التركب ولا الافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية
والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون تلك
الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق
بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري
وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض
الثلج وذاك وذا لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات
حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لكن متمايزة متفقة الحقيقة ولا
بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان
بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرض
بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام
الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة
الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك والانصاف ان
ماذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض
ومثل وجود القار وغير القار واما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا فان قلت
لو كان المطلق عارضا لها لكان في كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شان الاعراض العامة
فيكون الحصة من مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض
وعارض وفي الممكن وجودان وماهية وعلى هذا فقس الثلج ببياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس قلت
لا نزاع لهم في زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب اذ لا فرق
بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يزيد
عليها الوجود الخاص في العقل وتقييد القول بالتشكيك في مغايرة الوجودات للحصص من مفهوم
الكون ضروري لكن بحسب التعقل دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات

وليس كذلك منه

اي لا احتمال له لقطع الاختلاف في الاول والاتفاق في الثاني منه

وبعد

على ان الحصص من مفهوم العام صورة عقلية لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم في الممكن وجودان
ولا في الابيض بياضان ثم لاح من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص
معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا
بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا قائل
لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود
المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان
صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون في الاعيان زائد على الوجود
المجرد المبدا للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فتاكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة
من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان
عارض ومعروض وفي الممكن كالانسان مثلا ماهية وهو الحيوان الناطق ووجود وهو الحصة من مفهوم
الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به
احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض هو الحصة من مفهوم البياض
وامر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو
نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لا نزاع لهم في
زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم
الكون معلوم بل بديهي وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة
له بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم
مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك
لا يكون ماهية او جزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان في الممكن امرا وراء الماهية والحصة
من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل دل على ذلك
فقد دل على ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية
وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية
بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة
ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان
ثم ان جماعة من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان في الوجود الخاص مع المطلق ايضا شائبة التركيب
والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود وانه ليس معنى كليا يتكثر الى الجزئيات
بل واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا
الواجب موجود انه الوجود والممكن موجود انه ذو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول
الحكماء هو الوجود البحت وبشرط لا رمز الى ذلك وكذلك قولهم الوجود خير محض لا يعقل له ضد ولا ند
ولا جنس ولا فصل وانت خبير بان هذا ينافي تصريحهم بانه من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن
المحل وحصوله فيه خارجا ومن المعقولات الثانية اذ ليس في الاعيان ما هو وجود بل انسان او سواد
مثلا وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث وانه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية
والجنسية وانه يقال على الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الراي اصولا وفروعا اظهر من ان تخفى

انما لم يتعرض الشيخ لجوابهم الثاني اعني قولهم ضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود لظهور بطلانه لان ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة مع ان العلة غير محتاجة اليه والمعلول فما ذكروا من انه لو ارتفع لو قلت الاشارة الى الجواب عن هذا لان المقصود ثم اثبات احتياج الخاص الى المطلق وهنا اثبات ان المطلق واجب فكانه اشارة الى دليلهم الاخر وهو كون المطلق واجب مع الجواب عنه بنحسم مادة مقتضيهم منه رحمه

ولا ماهية موجودة اي ماهية مغايرة للوجود معروضة له وهو لها وجه اي مركبة منهما فقوله لما في ذلك من الاحتياج ناظر الى الاول وقوله والتركيب ناظر الى الثاني ويرد على الاول ان الاحتياج الى الغير الذي هو الوجود ليس الا امكان لان الاحتياج الى الغير الذي هو وجوده وقد يقال لا احتياج في وجوده الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما كان كذلك فهو ممكن والجواب انه ان اريد في الاتصاف بالوجود يحتاج الى الوجود والواجب هو المستغني عن الغير في جميع الجهات فيرد عليه ان هو اعم كان الاتصاف بالعلم لا يكون بدون العلم فان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره الا التفات اليه وما في كون الواجب مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه ولم يلزم ذلك او نقول ان الماهية الاجنبية تقتضي وجوده لذاته لا انها تحتاج اليه فانما يكون الوجود محتاجا الى الاجنبي الاستحالة فيه على ما عرفت مرارا منه

[illegible]

انما قال الوجود لان الاشتداد من الامور الوجودية عند الحكماء والعدم ليس بموجود عندهم منه

من ان تحصى قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد العروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فموجود اخر وهكذا وعلى هذا المعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعالمية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف الذي لا تقييد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فالموجود بالقياس الى الشيء العادم لكماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود اخر ممانع له والوجود ان فرضنا كونه موجودا بالمعنى المفروض للوجود فلا يتصور ان يمانعه شيء من الموجودات وعند الخاص لما يشارك شيئا اخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال فلا يتصور ذلك للوجود اذ لا قوام لشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودي يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني وحقيقة ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يبين مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب

قال المحقق الشريف في تحقيق مقالتهم ان كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا ولم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره كما حققنا فيما تقدم وكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته يكون بعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود هي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا قال وهذا المعنى ذكره بعض المحققين من مشايخنا وقال انه لا يعلمه الا الراسخون في العلم ثم قال فان قلت الذي يفهم من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الوجود امر عام الوجود كالشيء في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهم احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر الى الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني بان المتبع هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بحسب الاوهام
منه مد ظله رحمه الله

قوله اي الامور التي يمتنع استغناؤها من المحل عقلا يدل عليه ان الحصول في المحل عقلا هو الوجود الخاص وحصول المطلق فيه بواسطته بل الحاصل فيه معقولة لزم ان لا حصول له اصلا وحصول الكلام ان ما ذكر في البيان لا يطابق ما ادعاه من ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية وانه من المعقولات الثانية وان كان يتم اصل المقصود وهو ان كون الواجب وجودا مطلقا يتاتى تصريحهم

ثم الوجهين جميعا اما الثاني فظاهر لان ما يلحق الاشياء عند حصولها في العقل هو الوجود الخاص واما الاول فلان

هو الوجود المطلق يتاتى تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه يستغني عن المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اي التي تلحق المعقولات الاولى من حيث لا يحاذي بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء هو الوجود والذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة ان من اشار اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلي والماهية بلا حظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ماصدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات التي لا بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ويستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الموجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب مبدأ الوجودات الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت الشريعة به وما اعجب حال الوجود اطبقوا على انه بديهي لا اعرف منه ثم اختلفوا في انه جزئي او كلي واجب او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر موجود او اعتباري لا تحقق له في الاعيان او واسطة وافراده عين الماهيات او زائدة ولفظه مشترك او متواطؤ او مشكك فاعتبروا يا اولي الابصار نتعجب من اختلافات العقلاء في احوال الوجود بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء ومنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وهو في غاية البعد ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى

سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال والحق ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما نتصور الوجود نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا وتسلسل والتحقيق الان ان الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سياتي ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري ومتواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق **البحث الثالث** الوجود يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا والاول متاصل يكون الموجود به حقيقة الشيء والثاني غير متاصل بمنزلة الظل من الجسم يكون الموجود به صورة الشيء والاخيران مجازيان يكون الموجود بهما اسم الشيء وصورة اسمه وكل لاحق دلالة على السابق الا ان الاولى عقلية لا يختلف فيها الطرفان والاخيران وضعيتان يختلف في اوليهما الدال فقط وفي ثانيتهما الطرفان جميعا الوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتاصل المتفق عليه الذي به يتحقق الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في الاذهان وهو وجود غير متاصل بمنزلة الظل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان وكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهني على العيني وللفظي على الذهني وللخطي على اللفظي فتحقق ثلث دلالات اولها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ باي لفظ عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج او ذلك الشخص في الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان يختلف في الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا اخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات ويختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل

في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل
نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما نعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع
والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة
عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل ولكنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية فانه مما يكاد
يقضي به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ يرتسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في
الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فلا
والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفي بحفظ صور معدودة يترتب ترتب الحروف في الالفاظ من
غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة ويستدل على تحقق الذهني بانا نحكم ايجابا على
ما لا ثبوت له في الخارج كالممتنعات مع استحالة الاثبات لما لا ثبوت له وبانا نجد من المفهومات ما هو
كلي ممتنع الكلية في الخارج ومن القضايا حقيقية لا يقتصر فيها الحكم على الموجود في الخارج واعترض
بانه يكفي في الايجاب تميز الموضوع عند العقل وهو معنى التعقل فيرجع الكل الى ان الفهم والتعقل يقتضي
الثبوت في العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء التعقل والتميز اضافة بين العاقل والمعقول
ضروري لا يعقل الاضافة الى النفي الصرف بل لا بد من ثبوت ما واذ ما ليس في الخارج ففي العقل
فان قيل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل المجردة لافلاطون والمعلقة لغيره او ببعض المجردات
كصور الكائنات بالعقل الفعال عند الفلاسفة قلنا معلوم بالضرورة ان الممتنع بل المعدوم بحتا
ليس من قبيل الذوات لا يقوم بنفسه ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته وفيه المدعى
من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه ان للمعقولات نوعا من التميز
غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل او لاحظه من محل اخر لان اقتضاء التميز الثبوت
في العقل اول المسئلة كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن
ظاهر يجري مجرى الضروري وربما من جهة ما زعم ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل
المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين
مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت
الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام
واذ ليس في الخارج ففي الذهن وتقريره ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة
تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وربما يقال انا نحكم على الممتنع باحكام ثبوتية فمعنا
احكام ايجابية فلا يرد عليه انا نريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز
ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما بعينه
المحال او المصادرة الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة لتميزه عند العقل فالكلي ثابت
وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا ما هي
حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا
كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم
متناه او حادث او من اجزاء لا يتجزى الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على
جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف اشعار بان قولنا الممتنع معدوم

قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نسلم ان الايجاب يقتضي
وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق
عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق
فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول
عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلثة الى انا نتصور ونفهم امورا لا وجود لها
في الخارج فتكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان
من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول
انما هو راي القائلين بالوجود الذهني والا لكان العلم بنفي ما كافيا في اثبات المطلوب والجواب
انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم
عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن
صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول
من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج
تعين كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج
لا يلزم ان يكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية
على ما سياتي في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل
موجود شبحا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سياتي في اخر المقصد الرابع او قائمة
ببعض المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وينبغي
ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والا فقيام المعدوم بالاجرام محال لا نعقل قلنا
الكلام في المعدوم سيما الممتنع ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا
بالعقل الفعال هويتها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان تقوم به بصورها بمعنى تعقله اياها
وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فيرتسم
الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل
الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال
ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات
غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور او اخذها من
موضع اخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل
بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة ● تمسك النافون
بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه بديهي الاستحالة وبانه لو وجد
في الذهن ما لا تحقق له في الخارج لوجد فيه لان الموجود في الموجود في الشيء موجود فيه ورد
بان ذلك في الوجود المتاصل فالحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والمحال حصول هوية
السموات في الذهن لا صورها والحاصل في الذهن صورة المعدوم وفي الخارج هوية الذهن بخلاف
وجود الماء في الكوز والكوز في الدار ● لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه احتج
النافون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله

في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا وباردا وهو محال لما فيه من اجتماع
الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم من حصول السموات بعظمتها
في العقل عند تعقلها الكلي او في الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا
للمعدوم ان يكون موجودا في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود
في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على
عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية
فان المتصف بالحرارة ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة
لا صورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات
لا صورها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان
الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف
وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورته والوجود
غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية الوجود متاصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية
مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ
الاثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية
والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال
ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحال والا لم تكن صورة لها **البحث الرابع**
الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية والعدم يرادف النفي فلا المعدوم ثابت ولا بينه
وبين الموجود واسطة وخولف في الامرين افرادا وجمعا فقيل المعلوم اما لا ثبوت له وهو المعدوم
او له ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود او تبعا للغير وهو الحال فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
فتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم وان كان
له تحقق في نفسه فثابت والا فمنفي فالوجود اخص من الثابت والمنفي من المعدوم فالمعدوم
قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه وبين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال
وهو الموجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما متحقق في نفسه فثابت والا فمنفي فالمعدوم
ثابت وبينه وبين الوجود واسطة • قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه
هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين
او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا
وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولا والحق نفيهما بناء على ان الوجود
يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما لا واسطة
بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان
كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان
مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولم ترد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية
بل بما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد
شيء انحصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت

وشي

٨ لم

قوله واحترز بقولهم يرد عليه انه يحصل الاحتراز عنها بقوله ولا معدومة ضرورة ان صفات المعدوم معدومة لا يقال صفات المعدوم جاز ان لا يكون معدومة
لان المعدوم ذات لها صفة العدم وجاز ان لا يكون بعض صفات المعدوم ذاتا بمعنى المستقل بالمفهومية لانا نقول نعم لا يصح قول الشارح وانها تكون معدومة [illegible]
[illegible]

من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب ... الحال عنده ما يكون قائمة بموجود واما سائر المعتزلة القائلين بالحال يكون المعدوم ثابتا ... عندهم ما يكون قائما
بالثابت وسيأتي في تعريفات القول بالحال تصريح بذلك من الشارح

وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب
من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت
اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم
وان كان له ثبوت فان كان له استقلالا اي باعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار تبعية
الغير فهو الحال فهو واسطة بين الوجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة
ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال
بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا يكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها
صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة
ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة
وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات
السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول
بالحال ومنهم من يجعلها الا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض
التي لا تكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لا يوجب لمن قامت به حالا ولا صفة الا الكون فانه
يوجب للمحل الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب للمحل احوالا كالعلم
للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهو توجب للمحل حالا كالكون للكائنية
والسواد للاسودية والعلم للعالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث
زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم
ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان فله تقرر في نفسه
من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان
وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل
ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان
فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان
فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم
ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من
المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الوجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم
يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان
القائلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان
يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان تاما بالاستقلال
فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق ان لم يتحقق
فمنفي وان تحقق فثابت ثم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم لنا في المقامين
الضرورة فانه لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي ذلك ولا يتصور
بينهما واسطة • اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة

[illegible]

فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي كذلك
والشيئية يساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لا يعقل الواسطة
بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من
الثبوت والعدم اعم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم ليكون
الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه واستدل بوجوه احدها ان ثبوت المعدوم ينافي
المقدورية لان الذات ازلية والوجود حال لا يتعلق به قدرة ثانيها ان العدم صفة نفي فيمتنع
الموصوف به ثالثها ان ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب رابعها
انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فيكون متناهية
خامسها ان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن
نفيا صرفا والا لما بقي بين الخاص والعام بل ع ثابتا وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال
ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو منتفي والا
لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة في الثابت واتصاف الثابت
بالوجود والثاني بمنع الاولى ان اريد صفة هي نفي والثانية ان اريد صفة منفية والثالث بان الواجب
ما يستغني عن الغير في وجوده لا ثبوته والرابع بمنع تناهي ما زيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا
واثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف والخامس بان عدم كونه نفيا صرفا لا يستلزم
كونه ثابتا صرفا بل قد وقد فلا يصدق الا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت النفي فان قيل
المراد انه لو كان اعم لكان متميزا من الخاص فيكون ثابتا الزاما قلنا فيلغو اكثر المقدمات من
جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع
تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التأثير اما في
نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين
فالزاما واما على النافين فاثباتا بالحجة على ما سيأتي والاحوال ليست بمقدورة باتفاق
القائلين بها ولان عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام العلم على تأثير القدرة
ضروري اما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون
العلم والحركة ويودي الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم
ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كون نسبته
بينهما لا يتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع
الحصر لجواز ان يكون تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف منتف اما
اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس
بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب
الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا يكون بحسب
الخارج الا معدومة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور فقط لانا نجيب عن
الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نسلم استحالة
التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الوجودات وعن الثاني بانا لا نسلم استحالة

اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير
الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في
الخارج وهذا ما ذكره الامام رحمه الله من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود
بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود
وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تقوم على الماهية وتقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف
انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل
الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعه ارتفاعها الثاني ان المعدوم متصف
بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي
كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في
نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة
النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص
من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به
لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود
بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة
في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب
الممكنات وتعدد الواجب وتقريره انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او
ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فيكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو مع ابتنائه على كون
كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان
ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته
الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذي
خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه هو القدر
الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا لكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لا نسلم
ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا
وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا
فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة
والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان
القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق
فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم
بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ع ثابتا وقد صدق
على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل ضرورة
استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعتبر في
بعضها النسب فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا بل ثابتا وهو
صادق على النفي انتظم قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت وكل نفي ثابت وهو محال

اجيب عنه بعبارات محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وبهذا القدر كاف في الغرض مع لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الموصوف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتاتي على هذا التقرير ممن اورده لم يتفطن لمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفي مباينا للوجود لكان متميزا عنه فكان ثابت وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل على التقديرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكليف لتفرع عليه ثبوت المنفي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا اشير في قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مال كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا وكما يجب التنبيه لان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه لينتظم الحكم وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويتبين الملازمة بانه صادق على كل منفي تمسك المخالف بوجوه احدها ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى المنفي الصرف محال الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان ثبوتي قلنا كل من التميز والامكان عقلي يكفيه ثبوت المتميز الممكن في الذهن ولو اقتضيا الثبوت عينا لزم ثبوت الممتنعات لتميزها والمركبات الخيالية لتميزها وامكانها والثالث انها ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه اذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يبقى السواد سوادا حينئذ قلنا ممنوع اذ كما ترتفع سواديته يرتفع وجوده فان قيل فلا يكون السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى السلب فممتنع الاستحالة وبمعنى العدول بان يتقرر ماهية السواد مع كونها لا سوادا فيمتنع الملازمة فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير ضرورة ان لكل شيء ماهية هو بها مع قطع النظر عن كل ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه تمسك المخالف القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتاتى الا بالاشارة العقلية بهذا وذاك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على

ما سياتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لا نسلم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف في العقل ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم الواحد في ان واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقضا على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود او معدوما ففي العدم او لا موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لا نم استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود او لازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلا نسلم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتقرر في نفسه لا سواد فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا في نفسه ح فان قيل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان او مفارقا فيكون السواد سوادا وجد غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير ولم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه هذا في الشيئية بمعنى الثبوت العيني واما ان الشيء اسم للموجود او المعلوم او ما ليس بمستحيل او القديم او الحادث او غير ذلك فلغوي المرجع الى النقل والاستعمال بحثان ما ذكر من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلاف نظرا الى الاستعمال فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبيني من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم على ما سياتي ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما او يمنع عدم قولهم باطلاق الشيء عليه فقد ذكر

جاز تعدد انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قائل
هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما
وما نقل عن ابن العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه
اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يقبله اهل اللغة ولا يقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله
في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون
الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع الى امر اخر من نقل او كثرة استعمال
او مبادرة فهم او نحو ذلك احتج المثبتون للحال بوجوه احدها الوجود ليس بموجود والا تسلسل
ولا معدوم والا اتصف بنقيضه والقول بانه لا ترد عليه القسمة اعتراف بالواسطة قلنا موجود
ووجوده عينه او معدوم وانما يلزم الاتصاف بالنقيض لو كان الوجود عدما او الموجود معدوما
ثانيهما الكلي ليس بموجود والا لكان متشخصا ولا معدوم والا لما كان جزءا للموجود وكذا حال كل
جنس وفصل مع نوعه على انه لو وجد يلزم في الاعراض قيام العرض بالعرض قلنا لا تركيب في الخارج
اذ ليس هناك شيء هو انسان واخر خصوصية زيد ولا في السواد شيء هو لون واخر قابض للبصر
واخر مركب منهما يقوم واحد منهما باخر على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء
وانما التمايز في الذهن فيثبت فيه الكلي كالجنس واحتج المثبتين بالحال بوجوه الاول ان الوجود ليس
بموجود والا لكان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه
وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود
واجاب صاحب التجريد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى
ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان يكون قسما من الثابت والمعدوم
ليس بثابت كما انه ليس بمنفي وانما هو ثبوت وبهذا الحال ان كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا
ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ما ذكرت قول
بالواسطة بين الثابت والمنفي وبارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود
ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي
هو ان لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع
بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود
ذو عدم فلا نسلم استحالته فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لا حيوان وهو السواد او البياض وغيره
مما يقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب
او وجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق والحصة منه وليس له وجود
اخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه
وجود فلا ترفع الواسطة بين المعدوم والموجود يعني ما له الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية
الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون
كليا ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية كالانسان
وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كاللونية للسواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجودا لا

قيام العرض بالعرض فقيل اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم
للنوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا لكونه مقوما للجنس وقيل بالعكس لكونه نوعا
له الكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الا
او النعت لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا اشتقاقا
وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصل
ماهية حقيقية كالفصل للجنس لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا
الا يرى ان الحيوان محمول على الانسان يقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم وعلة
لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ما ذكرنا اشارة في المتن بقوله
على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض
بالعرض لانه ربما ثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب
عن هذا الوجه بالكلية جعله العمدة وهو ان ليس في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من
تركبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركبهما النوع لظهور ان ليس في الخارج شيء هو
الانسان الكلي واخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وليس في الخارج شيء هو اللون واخر هو
قابض البصر واخر مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلثة باخر منها على ما هو
من التفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود انه واحد وانما التركيب والتمايز بحسب العقل
فقط فلا يلزم منه الا ان يكون الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانما العجب
كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود ومنع
ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه وانما يلزم الجهل لو وقع
في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج اعترض الامام رحمه الله على قولهم لا تمايز بين الاجناس
والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال في
المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس مع الفصول
ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع
بان مراده ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا واجيب بان ان اريد
المطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما
يلزم لو احدث في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها هوية
يكون المتحقق منها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلم
ان المطابقة يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل
من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما سيجيء في بحث الماهية ونوقض الوجهان بالحال
فان الاحوال متماثلة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات فيزيد ثبوتها ويتسلسل وانها تحمل
على جزئياتها فان كانت ثابتة تشخصت والا انتفت وعلى الاحوال هي اعراض فيقوم العرض
بالعرض فان قيل الاحوال لا تقبل التماثل والاختلاف ضرورة وامتناع التسلسل سيجيء
تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت مشاركة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات
فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس نفسها

يكون ثابتا ويتسلسل كما ذكرتم في الوجود وتقريره ان الحال ان لم يكن كليا محمولا على جزئيات ثابتة
فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا اذا كان جنسا للانواع
واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل
الحال لا يقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود ولا يتحقق فيها ما به الاشتراك
وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها وتسلسل ولا يتعين حال الكلية واخر الجزئية او حال الحالية
واخر المحلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجود فانهما قابلة لذلك بالاجماع واجيب ايضا لا نم استحالة
التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل
والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والا فمختلفان
وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود لكن
لا نم ان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع
واستحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجيء
واما ما ذكره الامام من انا لو جوزناه انسد ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم
فضعيف لانا لا نجوزه في الموجودات وبه يتم اثبات الصانع وتقرير القوم في النقض بالحال
ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومشاركة في عموم كونها احوالا وما به المشاركة غير ما به الممايزة
فيلزم ان يكون للحال حال اخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية
يلزم ان يكون للحال حال اخر وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة
سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق
بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود وليس بموجود ولا معدوم
ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال مشتمل عندهم
على معنى غير سلب الوجود والعدم مختص بتلك الامور التي يسمونها احوالا ويشترك الكل
فيه وهي لا يوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى
واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي يدرك بالانفراد
والحال لا يدرك بالانفراد والمشترك ليس يدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما
هو المدرك من الاخر وتسلسل ثالثها الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد اخر وتسلسل
ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا قلنا عدم مبدأ المحمول لا يستلزم عدم الحمل فزيد اعمى
مع ان العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع معدوم وثانيها اي من وجوه
اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى لا نهاية
ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا الا ان بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكان لم
يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لا يقال ايجاد الايجاد عينه لانا نقول مثل هذا لا يصح في
الموجود لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه
معدوم ولا نسلم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا ينافي كون مبدأ الوصف
الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في
الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج وقولهم على الاصلين تفريعات مثل

اتفاقهم على ان الذوات المتحققة في العدم غير متناهية ولا تأثير للمؤثر فيها ولا تباين بينها وانه يجوز
القطع بان للعالم صانعا متصفا بالقدرة والعلم والحياة مع الشك في وجوده اي للقائلين
بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات
الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم
من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات
بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة والا لصح على كل ما صح على الآخر
وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم
صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك
لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز
الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية لجواز ان تتصف بذلك
في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما تصورنا
ذاتا متصفة بتلك الصفات وتصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك
في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل ما يوجد كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد
كان بتلك الصفات يجوز ان يشك في انه موجود في الخارج ليس بشيء لانه لا يتفرع على
كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا ترى انا نستدل على وجود
الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجوده الى الدليل
ونقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة
للباري تعالى وتقدس يمتنع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه
انما يصح على رأي القائلين بان للمعدوم صفة واختلفوا في ان الذوات المعدومة هل تتصف
بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل وان التحيز تابع للجوهرية
المعدوم هل يكون معدوما صفة وانه هل يمكن وصفه بالجسمية من تفاريع القول بكون المعدوم
شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد
بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا فقال
الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها
اما متماثلة في العدم فيكون متماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول واما متخالفة فيكون
بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات
ولا لانه موجود والا لكان لازما للعرض فتعين ان يكون بصفة تتصف بها في العدم واجيب
بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة في الوجود وح
لا يرد شيء مما ذكر وزعم ابو اسحق ابن عياش الى انها في العدم عارية عن جميع الصفات
لانها لما كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها
وهو ظاهر ولا بصفة اخرى والا تسلسل بل لمباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته
الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم مورد الصفات
المتزلزلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون

لذاته المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض كالذي هو لذات والمعروض
الذي هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل تغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية
صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما تابعة للوجود اي صادرة
عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل
بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى
للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدوم هل له صفة ثابتة للمعدوم حالة العدم
فاثبته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لافتقارها الى الذات تحكم بان كانت علتها الذات
او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا يوجد الذات وان كانت من
الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء لزم حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة
هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط ۝ ومثل تقسيم الحال الى المعلل بصفة
موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل كاللونية للسواد وتعليل اختلاف الذوات بالاحوال
الى غير ذلك ۝ من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية
المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كاللونية للسواد فانها لا تعلل
بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان
القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ومع ذلك
بطلان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى
ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب عنه البنية كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى
ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة
النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود
كالحلول في المحل ۝ فان قلت بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء فكيف ذهب
الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد في الخارج لا يتعلق
سواديته باسباب الوجود والثاني على ان من الصفات ما قام الدليل على انها ليست موجودة
ولا سبيل الى نفيها لاتصاف الموجود بها وجد فرض العقل او لم يوجد كالوجود والايجاد
والعالمية واللونية فجزموا بانها لا موجودة ولا معدومة ولما كان بطلان القول بثبوت المعدوم
في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الى الواسطة كثير
من العلماء المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة لاشتباه في المقامين اما الاول فلان
العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل
فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي فتغير واخذ هذا المعنى بالثبوت في الخارج
لما راوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع تقدم الوجود الذهني وهو قريب من قول الحكماء ان
الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا التفرقة بين الممتنع والمعدوم الممكنة بان لها ماهية
تتصف بالوجود تارة وتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن
ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فلانهم وجدوا العقل يتصف به الموجود كوجود
الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود

ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد علموا انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع
من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال توضيحه انه اذا صدر
المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا
معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة
واما ابتناء ذلك على انهم لم يجعلوا مقابل العدم والوجود تقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة
اذ العدم ارتفاع ما من شانه الوجود فجعلوا المفهومات الاعتبارية التي لا يتصور عروض الوجود لها لا
موجودة ولا معدومة فانه يصح اذا لم يجعل الممتنع معدوما ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل
النسخ انه يلزم قلنا قريبا من التعين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور
عروض الوجود لها فسموا المتحقق منها وجودا او ارتفاعها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا
كالاعتبارات العقلية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى
انها ليست متحققة ولا من شانها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب
وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح
لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا لما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ما زعم
صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد
عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونها
قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود
كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار
ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان
المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة
يكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل لها بالفعل ۝ المبحث الخامس للاعدام
تمايز في العقل لاختصاص عدم المعلول بالاستناد الى عدم العلة وعدم الشرط بمنافاة وجود
المشروط وعدم الضد بتصحيح وجود الاخر قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان
ليس التمايز امرا متحققا في الخارج اذ ليست المعدومات والمعدمات هويات عينية متمايزة
فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل
يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب لعدم
المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود
الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الاخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز
الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف
الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز
لا يكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك لوجود في الذهن على ما هو راي
المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله
وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليست لها شائبة

الوجود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين الوجود الذهني
يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في
بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود
الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها
ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا والعدم قد يعرض لنفسه بان يعقل فيغفل عنه فيكون
نوعا من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار فيصح الحكم عليه
قسيم له باعتبار فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم قلنا
نعم لكن من حيث انه ثابت ولا تناقض لاختلاف الاعتبارين وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول
المطلق واللاممكن التصور لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون
للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل
يدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم
المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم
على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها زوال العدم عن
الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نقيضا
له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له هوية في الخارج وصورة في العقل ثابت
من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من جهة ذاته فيمتنع
الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل فما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه
من حيث انه ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه
بامتناع الحكم ليست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل وامتناع
الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا
هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح
ذلك لصدق قولنا لا شيء مما انتفى عنه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة
انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع السالبة ان كان ثابتا معلوما
بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا فالحكم
بعدم صحة الحكم حكم متناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية ذكر
اي لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغيير وهو ان يقيد
انتفاء الشرط بالدوام اي يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح عليه الحكم دائما او يعتبر امكان التصور
فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم
ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد
في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس
بكلي الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه
القضايا متعدد والمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا
محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وقد يقال في بيان

بطلان قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلق فهو شيء او لا شيء او ممكن او لا ممكن
وبالجملة فاما ايجاب او سلب ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وجوابه لا نسلم صدق شيء
من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو كان سلبا عن شيء واحد وههنا كما لا ايجاب لا سلب
لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا منعه القوم بطريق الترديد على ما ذكرنا وبالجملة لا حجر
في تصرفات العقل فله ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ويعتبر عدم كل شيء حتى نفسه
ويقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن التصور واللاممكن التصور ويحكم
بالتمايز بينهما فيكون كل من اللاثابت واللاممكن التصور لا هوية له من حيث الذات مع ان له هوية
من حيث الثبوت في العقل كالهوية واللاهوية زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان
له ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود ومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس
بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق النقيضين
في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله
ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده
وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن
وغير ثابت فيه فيكون اللاثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه
متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور يكون الثاني قسيما من ممكن التصور بل من المتصور
وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع
انه يستدعي ان يكون للمتمايزين هوية عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور
فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا
كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها
باعتبار ثبوتها في العقل ولا تناقض في شيء من ذلك وهذا اصول يستعان بها على حل كثير من المغالط
البحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع رابطة ولا بد في حمل الايجاب مع اتحاد الطرفين هوية
ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود والعنقاء
معدوم وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما
في وجود زيد في الزمان والمكان وفي الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول
للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم
بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم
ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود قطعا بعدم
الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة
لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان
اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب
بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير
في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم

بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع
النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه
قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في
اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج
اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه وليس كذا اي في حد
ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشي و
بالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شيئية في الاعيان كالمعدومات والممتنعات
فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن
غير مطابق فان لم نعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم نتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة
اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة
بينهما سواء كانا من الموجودات والمعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها
الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس المعقول من غير
خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما
في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة
المعقولة والملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك
النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر
سيما فيما بين المعدومات حصولا الا بحسب العقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام
الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد ازلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر
بما في العقل الفعال واستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو
مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض
ذلك فلا بد من متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي لا يلحقه
تغير اصلا ولا خروج من قوة الى الفعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر
في الكل بمعنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارج مرتسما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل
وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل
فتعين العقل ثم قال هو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل
على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكر مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده
مفاتح الغيب الاية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل
الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعترف بان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق
لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور
الكائنات بل ربما انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو راي المتكلمين وكان المراد ان ما في العقل
الفعال حجة يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغاير بحسب المفهوم وقد يقال المراد
ان ما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال
لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشي لما لا تحقق له

اثبات عقل الفعال

قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق
عليه مفهوم المحمول من غير ان يتعدد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا المعتبرة
في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما في القضايا الذهنية على
ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل
وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات
الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذ القضية
طبيعية المحمول والموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض
النوع انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من
الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول
الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير
تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما من ثواني
المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه
في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس ولا يلزم من حملهما على الماهية اعتبار الوجود والعدم
فيها ليلغو او يتناقض كما ان في حمل الاسود على الجسم لا يعتبر فيه السواد وعدمه لمجي ذلك من قبل المحمول
وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما قد يتوهم انه لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين
اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية
الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة
وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع
اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو من المحمول او نقيضه
وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجي تعيينه من قبل المحمول فان حمل عليه
الوجود كان موجودا او العدم فمعدوما او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه
شي من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشي يستدعي تصوره
وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف
لازمة كانت او مفارقة فليس قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة
حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نفيه لم يكن لغوا او تناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان
المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني ولا يشترط في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان
اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل يعتبر
المطابقة لما في نفس الامر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي في حد ذاته مع
قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما في العقل الفعال بعيد جدا اذا قصد بيان المفهوم لانه
قد يقع التصديق ممن لا يعرفه بل ينكره واما الاعتراض بانه لا يشمل علمه ولا العلم السابق عليه
ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه والله اعلم يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا وصدقا
وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال
خاصة ويثبت صحة الحكم بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم

معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل
ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر
بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة
انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يقولون به اولا لا تعقل
وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على وجه الكلي كاف في المطابقة **الفصل الثاني**
في الماهية وفيه مباحث **المبحث الاول** ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو وتفسيره بما به الشيء
هو هو لا ينتقض بالفاعل اذ به وجود الشيء لا هو هو وهي باعتبار التحقق تسمى في الاكثر حقيقة وباعتبار التشخص
هوية وهي لفظة مشتقة عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كان الكلية ما به
يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف وشرح الاسم
وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح
بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه هي الماهية فان
التفسير لفظي فلا دور وقد تفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم
سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا
لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة
فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجيء بيانه ثم الماهية اذا اعتبر
مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبر
مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق
عليه الماهية من الافراد وتغاير عوارضها اللازمة والمفارقة وتقابل بتقابلها فحيث يقال الاربعة
من حيث هي زوج اوليست بزوج وهي زوج او فرد قلنا ليست من حيث هي زوج او ليست
بفرد او لا هذا ولا ذاك اي ماهية الشيء وحقيقته تغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية
للثلثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان وكالضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض
ولهذا يصدق المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض
ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليها
العوارض فيجعل بها موجودا ومعدوما وحادثا وقديما وواحدا وكثيرا الى غير ذلك وتتقابل تلك
اي يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير
وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث يحمل بعض العوارض على
الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك
من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الا حمل
الذاتيات فالاربعة من حيث هي هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل
الاربعة من حيث هي هي زوج اوليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم حرف
السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج اوليست
بفرد اوليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها

والتقدير انهما من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح
في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك
وليس بضاحك فما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب
وهو باطل ليس على اطلاقه قال الامام لو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين كقولنا الانسان
اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيض لان معنى السؤال
بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذلك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد
بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسانية من حيث
هي هي أ او لا آ لم يلزمنا الجواب ولو قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليست من حيث هي أ ولا لا
آ بتقديم الحيثية لا آ بتقديم الحيثية لما مر ولا يخفى ما في لفظة المعدولتين من العدول عن الطريق فان
قولنا هذا آ ليس من المعدولة في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى
واعمى اي لا بصير لم يقل احد بكونهما معدولة وفي قوله يتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره
ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في ان واحد
في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد
بالشخص في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك
المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط شيء وتسمى مخلوطة ولا خفاء في وجودها وقد تؤخذ
بشرط لا شيء وتسمى المجردة ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان وان قيدت اللوازم
بالخارجية لان الكون في الذهن مما يلحقها في نفسها وان لم يتصوره العقل ولم يجعله وصفا
وربما يقال ان للعقل ان يلاحظها وحدها ويعتبرها مجردة عن جميع ما عداها حتى عن الكون
في الذهن الا يقتضي تجردها وان انتفى تجردا اعتبار العقل جاز وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر
المقرونة بالمشخصات كذلك الماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة
بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارن
شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود
من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلق العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون
في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله
اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية
زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الخارجية
في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور التي ثمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض
الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر
بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييد العوارض بالخارجية وبينوه بوجهين احدهما ان للعقل
ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا
وهو ظاهر وثانيهما ان العقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع
العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها
مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فلان يتحمل الامعن للماخوذ

بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فحينئذ لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق فقد سبقت وما نسبا الى افلاطون من المثل فليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع في علم الله تعالى او بان لكل نوع جوهرا مجردا يدبر امره بمنزلة النفس للبدن قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان كل مجرد ازلي ابدي وكل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على التقابل للمتقابلات والجزئية للاشخاص متصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء فان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجرد تناقض اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود عين نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشارة الى الموجود صورا في علم الله باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبته فيضه الى جميع اشخاصه السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس فاسد وانسان معقول مجرد دائم ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجيء صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له ماهية نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهي اعم من المخلوطة ووجودها بنفسها في الخارج لا جزءا منها اذ لا تمايز في الخارج فضلا عن الجزئية وانما ذلك في الذهن فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي فيمتنع وجوده العيني ضرورة استلزامه التشخص المنافي للكلية قلنا لا بل الكلي الطبيعي هو الماخوذ بشرط كونه معروضا للكلية وما يقال من انه موجود فمعناه ان معروضه الذي هو الماخوذ لا بشرط شيء موجود وذلك عند عروض

التشخص

التشخص وحاصله ان ما صدق هو عليه موجود لا خفاء في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني الماخوذ لا بشرط شيء فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو التشخص الا ان ما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات قلنا لا نسلم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كلية العارضة تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده الخارجي ربما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو المخلوطة موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بمعنى ان يرد عليها كل ما يقارنها فتكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزوم اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود وقد تؤخذ لا بهذا الشرط بل مع تجويز ان يقارنها غيرها وان لا يقارنها وحينئذ ان كانت مبهمة محتملة للمقولية على مختلفات الحقائق غير محصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فجنس والمنضاف اليه فصل وان كانت متحصلة بنفسها او بما انضاف اليها فنوع فالحيوان بشرط ان لا يدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان نفسه ولا بشرط احدهما جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له وانما يقال له الجزء لما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظته في تحصيل صورة الانسان واما في الخارج فهو متاخر ضرورة انه ما لم يوجد الانسان لم يعقل له شيء يعمه وغيره ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء هو المشهور فيما بين المتاخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدما عليه في الوجودين الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل

وهو الاتحاد في الوجود وقد تؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه
غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حالة المقارنة والماخوذ على هذا الوجه قد
يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقايق وانما يحصل بما ينضاف
اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله
احد الاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة وبما ينضاف
اليه يجعل احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس فهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان
لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان
كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط
ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا
ويقال له انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني
نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة
وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل
من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما
على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج
لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو هذا ما ذكره ابو علي في الشفاء وتبعه
المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث الاول ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون
وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وح يكون القول بكونه جزءا ومنضما الى
ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به ابو علي في بيانه حيث
قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى
غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى اخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه الثاني انه جعل غير المبهم
من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخرا بانه ماخوذ بشرط شيء وهو مبناه على ما مر من كون
الاول اعم من الثاني الثالث ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل
بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد
بالذات وخلاصة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما
يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد
كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء الرابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع
فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير
متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقايق والمراد الابهام
وعدمه بالقياس اليها الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم
تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس
والفصل ومعروض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وان التغاير بحسب الاعتبار
حيث اخذت في الاول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد يقال ان هذه المعاني انما تعتبر
في الصور العقلية من المفهومات الكلية فيكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود

العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي فانما هو
بحسب المبدا فان المواد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق
من النفس فكان الحيوان الماخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك
مبداه الذي هو البدن يتقدمه في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن المادة ماخوذة من مبدا
خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان
الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء
هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ
الدال عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام من كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من
تصانيفه وذلك انه قال قد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها
شيء لكان زائدا عليها ولا يكون هي مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم اليها
والماخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في الاذهان وقد تؤخذ الماهية
لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل
منه ومما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين
وفيه شهادة صادقة بما رمي به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان يخفى عليه

المبحث الثالث الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة ولا بد من انتهائها الى البسيطة لان الماهية
اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم
والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان
كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيطة
امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة
من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي
هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء
الى البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية هي احاد غير متناهية ويلزمه وجود المركبات
وهو لا يثبت المدعى اصلا واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل
وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيطة ايضا بالضرورة كالوجود
ويدل على التركيب الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي يعني اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي
مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف
وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي
المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمهما فيكون جزءا وفيه المطلوب
فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ما له جزء فهو
مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد ما ليس بعرضي جاز ان يكون الذاتي المشترك
تمام احد الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب
الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم
تركب الماهية الممتازة بالذاتي او لوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما في الانسان

والفرس فكلتاهما وان كانت احديهما كما ذكرتم فاحديهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف
في العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم
التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية
كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين
في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك وقد يعتبر التركب والبساطة اضافيتين
فيكون بين البسيطتين عموم من وجه وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار
الاضافة وعموم مطلق ان اشترط وما قيل ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب
بالعكس فاسد البساطة والتركب بالتفسير الاول وصفان متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا
ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد يؤخذان متضايفين بان يؤخذ البسيط بسيطا بالقياس
الى ما يتركب منه بمعنى كونه جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى
كونه ذا اجزاء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقي
والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق
الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب
كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة
لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل
مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون
اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب
الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه
ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثاني
فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة
وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان
المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع
انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا ولا بد من تقدم الجزء ذهنا
وخارجا فيلزم الاستغناء عن الوسط في التصديق والواسطة في الثبوت الان الخاصة الاولى
حقيقية والاخيرتان اضافيتان يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وعدما في الذهن والخارج اما
الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا
في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر
الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة
في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط والكسب
بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان
جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى
التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغنا

عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية
بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى
الاعم ان يشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالث الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعني اللاحقة للشيء لذاته من
غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين
بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية
اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام
الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا
المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر
عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل
وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني بالعيني على ما ذكر في العلة الفاعلية
للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه
الخاصة ايضا يكون اضافية لا حقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام مبناه
على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه جزءا من الاشخاص واذ قد تبين بطلان ذلك
فالاولى اجتناؤه على ما ذكرنا من ان الجزء اي ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود
العيني فباعتبار كونه مادة لكونه ماخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا
او فصلا لكونه ماخوذا لا بشرط فيكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية
غاية الامر انها لا يكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في الخارج كلونية السواد
او في الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى اذا جوزنا تعقل الجسم بدون ذلك
والتركيب قد يكون حقيقيا فيلزم احتياج بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقومة
باجزائه المادية وكالجنس الذي هو امر مبهم لا يتحصل نوعا حقيقيا الا بمقارنة ما هو معنى
عليه والا فلا تمايز في الخارج بين الجنس والفصل بل النوع والتشخص ايضا فزيد هو الانسان
والحيوان والناطق وانما التمايز في العقل من جهة انه يحصل من الشيء صور متعددة باعتبارات
مختلفة والتركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات
مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر
الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة ذو الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد
كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصورة المعدنية والنباتية والحيوانية
فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس يحتاج
الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل معقولا مطابقا لما في الاعيان من الانواع الحقيقية
الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى
علية الفصل للجنس وحاصله ان الذي به يتحصل الجنس اي يصير حصة حصة وكذا نقل الامام
عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس

ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان يقال على اشياء مختلفة
الحقايق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء
فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في العقل فظهور ان المعنى
الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما
على الاخر بالمواطاة ومن البين ان ليس في السواد امر محقق هو اللون واخر هو قابضية البصر مجتمعا
فيتحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس في الخارج الا الاشخاص ثم انما الجنس والفصل والنوع
صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات
يتعقلها من جزئيات اقل واكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة
شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه
فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور
ان ليس في الخارج لونية وشيء اخر به امتاز السواد عن ساير الالوان ولهذا لا يصح ان يقال
جعل لونا فجعل سوادا بل جعلهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة في
الخارج وليس جعلهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس
الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه كما
في الفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم
الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا فلا كلام في تمايز الاول عن الحيوان في
الخارج وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي فقد سبق تحقيق ذلك والحاصل
ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادي متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من
الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد
من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى
بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من
الكم المتصل يتحصل بالطول والعرض فقط فيكون سطحا وبالطول فقط فيكون خطا وكالهيولى
والصورة المفتقرة كل منهما الى الاخرى باعتبار يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من
الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وذلك كالهيولى والصورة الجسمية فان
تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة
ومن حيث هي فاعلة لتشخصها كما يجيء بيان ذلك وقد يكون اعتباريا كالعسكر فلا يلزم بان
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يقع بازائه
اسم كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض
فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية
لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا
كالبسائط العنصرية للمركبات الحقيقية المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس في العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف
المركبات الحقيقية فان هناك صورا تفيض على المواد في نفس الامر وتستعقبها واما في مثل الزيت

والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ الاثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذي
من قبيل الاعراض فان التركيب الحقيقي بل يكون من الجواهر والعرض ففيه تردد والاجزاء قد تتداخل
بان يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين متماثلة او متخالفة
او وجودية او عدمية او مختلطة وحقيقية واضافية اجزاء المركب تنقسم الى متداخل ومتباين
اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق
كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الاخر فيكونان متساويين كالمركب من المغتذي والنامي
او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الاخر من غير عكس فيكون بينهما
عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما
على بعض ما يصدق عليه الاخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض
واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض
او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس
المعقولة وقد تنقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء
لفائدة من المعطي او الى الغاية كالخاتم لحلقة تتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافته
له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار اخر
الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان
او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في
الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزيادته او ممتزجة بعضها
حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من اجزائه الخشبية والترتيب النسبي **المبحث الرابع** الماهيات
مجعولة خلافا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض في البسائط لنا وجوه احدها ان
علة الاحتياج هي الامكان وهي صفة للماهية مركبة كانت او بسيطة بالنسبة الى الوجود
ثانيها لا يعقل التاثير الا في تقرر الماهية بمعنى صيرورتها تلك الماهية في الخارج ويلزم منه
تقرر الكون وذلك لان المعلول لو تقرر بحاله عند افتقاده الوجود لم يكن للفاعل تاثير والفرق
بين مجموع الوجودات ووجود المجموع بحسب الخارج غير معقول ثالثها تقرر الماهية ليس الا بنفسها
فيكون بالفاعل ورد الكل بان مآلها الى مجعولية الوجود رابعها المجعول اما الماهية او الوجود
او اتصافها به او انضمام الاجزاء والكل ماهية ورد بان الوجود الخاص للماهية الوجود
بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها
بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى
انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان
المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركب
والبسيط ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سياتي من ان علة الاحتياج
هي الامكان ولما اعترض بان الامكان يقتضي الاثنينية فينافي البساطة اشار الى الجواب
بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة
عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية

في المركب خاصة فمن قال بالمجعولية مطلقا اراد عروضها للماهية في الجملة ومن نفاها اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في احتياج الوجود الى الفاعل تركيبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن واخر بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء من ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل احتياج الى الجزء فمن قال بالمجعولية الماهية مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اى بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية للمركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى **الفصل الثالث** في لواحق الوجود والماهية وتجعله مناهج **المنهج الاول** في التعين وفيه مباحث جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحائف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقي من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير **المبحث الاول** التعين يغاير الماهية والوجود والوحدة لصدقها على الكلي دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة بخلاف التشخص فيتصادقان اذا اعتبر مشاركة التشخص ويتفارقان اذا لم تعتبر المشاركة او كان التعين كليا فبينهما عموم من وجه تعين الشيء وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا لا يصدق على الكل

بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا انسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم يكن البسيط مجعولة لم يكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائطه حتى الجزء الصوري من غير جاعل تحقق المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر وتقرر للمركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل لانه يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة بتصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يوثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول عند افاضتها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج بكمالها بل لا بد ان يبقى شيء منها محصلة للفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تاثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا يكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تاثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى البعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك المتشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا والوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام قالوا لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لكانت انسانا عند عدمه قلنا اللازم السلب والمحال العدول احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نم استحالته فانه عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود ويبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه لانه عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب فان قيل معلوم ان ليس للفاعل ههنا تاثير في ماهية الممكن واخر في وجوده وان ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل فما هذا الاختلاف اجيب بانه قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتناهي الجسم لا الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية

الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين والمتعين مفهوما
كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا
اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين
دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث يتميز الكليات كالانواع المعتبرة اشتراكها في الجنس

المبحث الثاني التعين اعتباري لوجهين احدهما انه لو وجد لكان له تعين ويتسلسل فان
قيل المحوج الى التمايز بالتعين هو الاشتراك في الماهية واشتراك التعين لفظي او عرضي قلنا
كل تعين فله عند العقل ماهية سواء تعددت افرادها اولا فاذا وجدت في الخارج لزم التعين
بالضرورة فان قيل تعينه عينه قلنا فيكون اعتباريا اذ تغاير المعروض والعارض في الامور
العينية ضروري ثانيهما انه لو وجد لتوقف انضمامه الى الحصة المتشخصة من النوع على تميزها عنه
او يتسلسل فان قيل الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة معروضة للتعين لانهما يتحققان
فيتقارنان ليلزم تميز سابق قلنا تقدم المعروض بالوجود المقارن للتميز ضروري وفيه نظر اذ التعين
امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين
ضرورة وينقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لا نم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم
ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية فيحتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هي متخالفة
بالماهية متمايزة بالذات وانما تشارك في لفظ التعين او في عرضي لها هو مفهوم التعين قلنا
ضروري ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في حق
الواجب محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التمايز
بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض في الامور الموجودة
في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كتقدم القدم وحدوث
الحدوث الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة
الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدور او بتعين اخر فتسلسل
وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ما قيل ان تميز
الماهية بذاتها او بما لها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة
المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض
لا بياض اخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة متميزة
بما عرضت له من التعين كتخصص الانواع من الجنس بتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص
كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة
فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وخصص الانواع من الجنس
فان التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم تميزه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون
مقارنه كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم تقدم الهذية وهي التعين
والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهذية فلا يمتنع ان يكون هذيتها بهذا التعين احتج المخالف

بوجوه احدها ان الجزء المتعين وهو موجود قلنا الموجود معروض التعين لا المركب من المعروض
والعارض فانه اعتباري فان قيل المتعين هو الشخص كزيد مثلا ولا خفاء في وجوده وليس
مفهومه مجرد الانسان بل مع شيء اخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيوجد قلنا لا نم
انه الانسان المقيد بالعوارض المشخصة لا المجموع ولو سلم فذلك الشيء هو المشخصات من الكم
والكيف والاين المخصوصة ونحو ذلك مما وجوده ضروري وانما الكلام في التشخص ثانيها ان طبيعة
النوع الواحد لا تتكثر بنفسها بل بما ينضاف اليها وهو المراد بالتشخص ثالثها لو كان عدميا لما كان
متعينا في نفسه فلا يتعين غيره قلنا غير المتنازع ورابعها لو كان عدميا لكان عدما للاتعين مطلقا
او لتعين اخر عدمي او ثبوتي فيكون ثبوتيا لان رفع العدمي ثبوتي وحكم الامثال واحد قلنا بعد
المناقشة على ان العدمي عدم لشيء كان نقيضه ثبوتيا ان اريد باللاتعين والتعين مفهوماهما
فلا حصر لما صدقا عليه فلا يلزم كون ما صدق عليه اللاتعين عدميا خامسها لو كان عدميا
لكان عدما لما ينافيه فان كان عدما للاطلاق وهو ايضا عدمي كان مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق
فلا يكون مميزا وان لم يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم الاطلاق لما تحقق عدم الاطلاق بدونه
فيكون الشيء لا مطلقا ولا معينا ولنا بالعكس فيكون مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق التعين
لم يمتنع اشتراكه بين الافراد وتمايزها بالتعينات الخاصة وان اريد التعين الخاص لم يمتنع كون
الشيء لا مطلقا ولا معينا لجواز ان يكون معينا بتعين اخر احتج المخالف اي القائل بكون التعين
وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود
وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر
ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان الوصف
اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الا مركبا اعتباريا فكيف
اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمتعين هو
الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق
على عمرو بل الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا
والجواب انا سلمنا ان مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز ان
يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع
ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة
من غير نزاع ويكون اكثرها من المحسوسات ونحن لا نسميها التعين بل يكون الثاني ان الطبيعة
النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي
الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما يكون
محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث ان يكون التعين لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه
اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء
عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي الاعراض
المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا
لكان عدما للا تعين مطلقا او لتعين اذ لا يخرج عن النقيضين وذلك التعين اما عدمي او ثبوتي

ولو سلم فالمفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج

والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا متركبا مع وجودي
كعدم البصر عما من شأنه البصر او غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم
ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا
او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعدم وجودي
وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد
لا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون
الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث
اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا الشيء انه
وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه
بموجود وعند قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والا فمن الموجود
ما لا يسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق
له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان
متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان
ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية وتميز
الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية المبحث الثالث
التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا فلا يحصل بانضمام الكلي ولو بحيث يمنع الشركة
عينا بل يستند عندنا الى الارادة القادر المختار وعند البعض الى الوجود الخارجي لتحققه
عنده قطعا وتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدوران لا يفيد العلية
ولو سلم فالكلام في خصوص التعينات وعند الفلاسفة الى النفس للماهية فتنحصر في فرد
او الى المادة المتشخصة بالاعراض التي يلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة فتتكثر
بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها واعترض بان تعين الاعراض انما هو بتعين المادة
فتعينها بها دور واجيب بان تعينها بالاعراض لا بتعينها بها قلنا فليكن تعين الماهية
بما يخصها من الصفات وتكثر الافراد بتكثرها لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن
للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل
بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل
فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه
الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز
ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان
العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة
ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهذية حتى لو كان ذلك الوصف
فهو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد
ان انضمام الكلي الى الكلي وتقييده به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يحصل بها
حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان

وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث
فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما
في الخارج على ما ادعينا من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كالعمى واللاعمى
ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم
آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي ليكون نقيضه
ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تماثل التعينات لم لا يجوز
ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا
لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان
عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن
عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون تعينا
وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز
الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين وفي ذلك تارة تحقق
عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين
واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع النقيضين
والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نسلم امتناع
اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة
لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين ويكون
الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر
خاتمة افراد النوع انما تتغاير بعوارض مخصوصة ربما ينتهي الى ما يفيد الهذية والعدمي
قد يطلق على المعدوم وعلى عدم امر ما وعلى ما يدخل في مفهومه العدم والوجودي بخلافه
والحقيقي على ما هو ثابت في نفس الامر من غير شائبة الفرض والتقدير والاعتباري بخلافه
فبعد تخصيص المراد بالثبوتي والعدمي وان التشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من
الهذية او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك كان الحق جليا لتصور الشيء
بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما يستدعي تصورات
مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير [اعتباري]
من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بعللها من
الذاتيات ثم قد يلحقها الكثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات
واختلاف المواد وغير ذلك وربما ينتهي العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة لهذا الانسان
وذاك ويسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد
بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة
من النوع بهذه الحيثية ونحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي

الفاصل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي ان يحترز به فضلا ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا ولا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي واخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع العقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص يستند عند القائلين الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وساير الاسباب فيتعدد التعين واعترض بان الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود جامعة التعين لا ما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ماعداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة انه يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يتبين ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهبت الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في فرد مع عدم تشخص الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه وكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا الشخص الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من نسبة الحال او المحل الى التشخص دون الماهية او التشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل التشخص معروضه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة يستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل في شخص لا الى التجرد والاضافة كعقل الفلك الاول مثلا على ما قيل لان هذه الاضافة متاخرة عن وجود الفلك المتاخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص ومحلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي يستند اليها التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا يتعدد افرادها او لتشخص الحال فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي يتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ترتب الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا يفتقر الى قابل اخر وانما يفتقر الى فاعل مكثر واعترض على ما ذكروا بعد تسليم مقدماته بان تعين الاعراض

الحالة في المادة انما هو بتعين المادة على ما سيجيء فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المعينة بتعين ما لا بتعيناتها التي حصلت بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص من انضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة

المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث تجعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لها او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان او ان المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما

المبحث الاول تحصل من نسبة المفهوم الى الهلية البسيطة والمركبة اذ حمل الوجود او الربط بواسطته قد يجب ويمتنع وقد يمكن وتصور بالضرورة والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم والاضرورتهما لفظي قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطته قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطته لكنه يندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطته لكونه اعم من الايجابي والسلبي وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولهذا لا تتحاشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا واظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تاكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف مفهوماتها الخواص التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن اما في الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود والعدم وما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع

المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع والامكان ان كان بالنظر الى ذات الشيء فذاتي والا فغيري علي او وصفي او وقتي او غيرها كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لاخر او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي

والا فغيري وهو وان لم ينفك عن علته لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للرحى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت له كوجوب الانخساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم الماخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ والموصوف بالذاتي واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا فواجب الوجود للشيء وممتنع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ له رابطة فلازم الماهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لها لذاتها لا واجب الوجود لذاته يعني اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا يسقط ما ذكر في المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وكانه يجعل بعض القضايا خاليا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذلك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد والامكان ذاتي لا غيري اذ لو كان غيريا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب وقد يوخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم فيعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الاخر فيصدق على الممتنع ممكن العدم وعلى الواجب ممكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين فيعم الكل الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يوخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يوخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا يسمى الامكان العامي فان العامة يفهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد يسبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع

ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي احد افراده موجود منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا ينحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما عام فيلزم منه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال ومن اشترط فيه العدم اراد به امكان طريان الوجود في المستقبل ففي امكان العدم يشترط الوجود في الحال والا يلزم الجمع بين النقيضين وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه وتحقيقه انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم المحال وقد يعتبر بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط فيتفاوت شدة وضعفا ويسمى استعداديا وقد يعتبر [illegible] الى الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل ولهذا الان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل وعروض الامكان يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو قياسا الى الوجود واما باعتبار الوجود والعدم فيعرض الوجوب والامتناع الغيري فهو ينفك عنهما تعقلا لا تحققا يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على راي من يثبت الواسطة والغير بان يشتركان في اسم الضرورة عند تقابل

المضاف اليه وحينئذ يتصادقان وعند اتحاده يتنافيان فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب
وكذا بين الذاتين مع استحالته كما بين الذاتي والغيري من الوجوب والامتناع لاستلزامه الامكان
المنافي للذاتي والاستدلال بان الذاتي لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه ممنوع الملازمة بين الامكان
والوجوب والامتناع الذاتيين انفصال حقيقي والانقلاب محال فان قيل الحادث ممتنع في الازل
ثم يمكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم يمتنع قلنا فرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية
فالحادث ممكن في الازل ممتنع دائما وامتناع المقدورية بعد الوجود غيري لا ذاتي والغير بان يعني
ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير متشاركان في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني
ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلي المضاف اليه
بان يضاف احدهما الى الوجود والاخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر بطريق الاستلزام
بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير
وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الاخر اذ لا شيء مما
يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو
اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات والممتنع بالذات لكن جزء المنفصلة المانعة الجمع اعني
قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما لا يجوز انقلاب احدهما الى الاخر بان ينعدم
الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم الممتنع بالغير لحصول علته فيصير
واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون
الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الاخر
لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات
والامتناع بالغير منع جمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير والممتنع
بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات والممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد
العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو
فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع
بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل
على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن
واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن
واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي
بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود او لا وعلى الثاني
اما ان يكون ضروري العدم او لا فالثلثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة
من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة يكون من اكثر من جزئين فهي متعدد على ما تقرر في موضعه والا
فضروري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا
كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بعض مفهوم ما هو ثابت ومنفي فيجتمعان او ليس
بثابت ولا منفي فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن
الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات

قلنا لانه ح لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل الاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان
لان الازلية ينافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده
ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان
قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا
وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية
الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما فلا انقلاب اصلا وعن الثاني
بانا لا نم ان مقدورية الشيء بعد وجوده يصير ممتنعة بالذات بل انما يمتنع بالغير لمانع هو الحصول
حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان **المبحث الثالث** اذا جعل الوجود رابطة فالثلثة في نفسها
مواد القضايا وباعتبار التعقل والتلفظ جهاتها وحينئذ ان كان المحمول احدها او الوجود
او العدم كما في قولنا البارئ واجب او موجود واجتماع النقيضين ممتنع او معدوم والانسان
ممكن او موجود تعدد الاعتبارات ويكون نسبة الثلثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة
الغيرين بالامكان وكل ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس اذا جعل الوجود
رابطة بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان
كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها ثابتة في نفس الامر تسمى مادة
القضية ومن حيث انها يتعقل او يتلفظ بها تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان
بان يكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وح يصدق القضية او لم يطابقها
بان يكون اعم منها او اخص او مباينا وح قد يصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان
العام وقد يكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصروا على المواد
بل تجاوزوا الى الجهات بما لها من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة
لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب
جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي حتى يكون
مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس
بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب
وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على ان في كل قضية
الوجود او اللاوجود رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم
وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارئ تعالى واجب وموجود في معنى
يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا
ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا
فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبارات اي يعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة
ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول واخر هو الجهة ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع
والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذ الوجوب والامتناع غيريين
فبالامكان وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه وممكن الوجود في نفسه
فيجب وجوده لغيره كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى

يرد عليه ان المفهومات الاعتبارية ممكنة الوجود لغيرها وليس لها امكان وجود في نفسها الا بالعقل فاذا كان الاعتباريات
لها امكان وجود لغيرها ولا امكان لها في نفسها يلزم ثبوت الامكان الغيري وقد عرفت ان الامكان لا يكون الا
ذاتيا الا انا نقول المراد من امكان وجود الشيء لغيره امكان الاستعدادي وهو لا يقتضي الامكان في النفس فان
المواد يمكن ان يكون مادة بهذا الامكان بان لم يكن له امكان ذاتي والنطفة يمكن ان يكون انسانا ... ونحن
لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة ...
العروض ... المستعدة في المادة فهو ممكن في نفسه ويمكن ان نوجه كلام الشارح بهذا ايضا

قولنا كل ممكن الوجود ولغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس **المبحث الرابع** كل ما يوصف اي فرد يفرض منه بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها والتعين والبقاء والموصوفية فهو اعتباري اذ لو وجد لزم التسلسل للقطع بامتناع كون الصفة الموجودة المحمولة على الشي بالاشتقاق عينه وانما ذلك في الاعتبارات فمعنى كون الشي واجبا في الخارج انه بحيث اذا عقل اسنده الى الوجود لزم في العقل معقول وهو الوجوب وكذا الكلام في البواقي لا خفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا مترادفا اي كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اي فرد تفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم يكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زايدا عليه قايما به كبياض الجسم لئلا يلزم التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ماله الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يقع فيه نزاع نعم يصح ذلك في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة ينقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقرره في المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان او قدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة ولها امكان موجود له وحدة موجودة وهلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات الوحدة التي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا فقس ولما كان ههنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان الباري تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدته وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرها امورا متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموصوفات كالبياض بالجسم لان معنى قولنا الباري تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان

ممكن انه اذا انسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشي متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا انسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل الخارجي كما في قولنا زيد اعمى وقد يستدل بان الوجوب والامكان لو كانا موجودين لزم محالات احدها عدم الصدق على العدم ثانيها امكان الواجب لان الوصف لاحتياجه الى الموصوف ممكن والممكن نظرا الى نفسه جائز الزوال وايضا اذا كان ما به واجبية الشي ممكنا فهو اولى بالتهما لتقدم الشي على نفسه والتسلسل ضرورة تقدم المقتضي بالوجوب رابعها سبق وجوب الممكن على امكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض وخامسها قيام الصفة الموجودة بالعدم او بغير موصوفها ضرورة ان امكان الشي لكونه ذاتيا يكون قبل وجوده ولا بد له من محل سادسها الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فلو وجدتا خرعنهما فيكون الممكن قبله واجبا او ممتنعا وفي اكثر الوجوه للجدل مجال كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كساير الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جايز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى الغير وزوال الوجوب عن الواجب يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب يكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نسلم ان الوجوب ما به الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جايز الزوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وساير صفاته لذاته وان سميت كلا منها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زايدا في الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشي ما لم يجب لم يوجد واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شي آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشي على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة

لان معنى زوال الوجوب عنه انه لا يقتضي ذاته وجوده بل اذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا

يعني اذا فرضنا كون الوجوب موجودا يلزم امكان الواجب وانما يلزم لو كان الوجوب ما به الواجب لا عين الوجوب ... بل الواجبية نفسها ... لا ما به الواجبية فليس له علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان

تقدم المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل بالقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان هو موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان ووجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل على تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متاخرا ويلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتاخر الا بحسب العقل يعني انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية احتج المخالف بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم محالات احدها كون العدم موكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب كذلك قلنا اعتباري عقلي لا عدمي محض ثانيها ارتفاع النقيضين ضرورة ان اللاوجوب واللاامكان عدميان لصدقهما على الممتنع قلنا قد يكون الصادق على المعدوم وجوديا باعتبار بعض الافراد ولو سلم فقد يكون النقيضان عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ومعنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على الشيء لا خلوهما عن الوجود والثبوت كما في القضايا وذلك كالمساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات باعتبار الصدق على الشيء وفي القضايا باعتبار تحققهما في نفسها ثالثها سلب الامكان عن الممكن والوجوب عن الواجب عند عدم فرض العقل بل مطلقا لان امكانه لا في معنى لا امكان له وكذا الوجوب قلنا ممنوع بل قد يكون المحمول عدميا والحمل ضروريا كالمعدوم والممتنع فالامكان عدمي وزيد ممكن بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسنده العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عدمي ولا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف وكذا في الوجوب فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا ممنوع في الثبوت بمعنى الصدق في كثير من الاوصاف سلبي قد سبقت الاشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسكات المخالف انما يدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم موكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب تاكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يوكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه

فيصلح موكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده كالانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من ان ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدق على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقهما على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقهما في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصف الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب لا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائميا بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لا تحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب وممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب والامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بني ذلك على انه لا تمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة

وليس معناه خلو النقيضين عنه

فالصدق في المفردات بمعنى الحمل يستعمل بعلى وفي القضايا بمعنى التحقق والوجود يستعمل بفي

فان قلت الممكن على ما اقتضاه القسمة المثلثة هو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك مقتضاه عنه وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا ولو ثبت فانما ثبت بالنظر الدقيق وهذا ينافي ما ادعاه من البداهة قلت يمكن دفعه بان علم الاولوية بالنظر الى ذات الممكن معتبر في تلخيص معنى موضوع الحكم المذكور اذ ما لم يتصور الممكن بانه ما يستوي طرفاه بالنظر الى ذاته لم يحكم العقل بذلك الحكم المذكور والاحتياج الى النظر في تلخيص معنى الموضوع على وجه يكون مناط الحكم لا ينافي بداهة الحكم على ما هو المشهور حفظه الله

على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية **المبحث الخامس** الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح من خواص الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح ولتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتاتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفات بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه فضلا ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها وآراء الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاوضاع بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها فقضى العقل احد ممن يعتد به لوقوع الممكن بلا سبب والاستدلال بان وقوع احدهما بلا سبب يقتضي رجحانه فينافي التساوي فانه لا بد من مرجح قبل الوجود وهو وجودي لتقوم بالمؤثر ضرورة تاخر الاثر ضعيف القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجح ان لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس النزاع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حدث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام ان الترجح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب مقدم على الوجود على ما سيجيء من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر ويسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا والمنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس ببعيد سيما وقد قال الامام رحمه الله في المباحث انه على تقدير كونه ثبوتيا فلا نعني عروضه للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما تقوم به في الخارج بل هو امر عقلي فلم

المتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه ومن اقوى شبه المنكرين ان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع بين النقيضين وان الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان يشرب من احد المائين مع التساوي وان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب عن الاول ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم غايته ان الوجود يقارن الايجاد بالزمان وهو لا ينافي التاخر بالذات وعن الثاني انه على تقدير التسليم ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص لا الترجح بلا سبب فان قيل هذا الترجيح واقع بلا سبب قلنا ممنوع بل بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص وعن الثالث انه عدم مضاف مستند الى عدم العلة بمعنى ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته واما ما يقال ان العلية لكونها نقيض اللاعلية ثبوتية فكذا موصوفها وبان التاثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية والكل باطل لما سبق وبانه لو وجدت المؤثرية او الحاجة تسلسلت فضعفه ظاهر ذكر الامام رحمه الله من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين لحضور العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان كون التاثير حال العدم باطل لانه جمع للنقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى موثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التاثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع للنقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا اللهم الا في الكلام اختصارا والمراد ان التاثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد للموجود ولان العدم نفي محض واما حال العدم وهو باطل لانه جمع للنقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يحسن لقوله فلا يستند الى موثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى موثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفي محض وقوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفي التاثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى موثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التاثير حال العدم باطل لانه لا اثر حينئذ ولا تاثير لانه اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التاثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود ايجاد الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نسلم استحالته كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود من حيث السواد وان اريد بوجود اخر سابق فلا نسلم لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مقارن له وقد يجاب بان التاثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان آن الاثر عقيب آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التاثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تاثيره في الممكن اخراجه من العدم الى الوجود وثانيها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احد المائين والجائع باكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع

هذا الوجه انما يتجه على التقدير ان يكون احتياج الممكن الى المؤثر لاول امكانه لان نسبته الى الوجود والعدم على السواء واما اذا كان علة الحاجة هي الحدوث فلا يتجه لاحتياجه بالوجود لان الحدوث هو الوجود بعد العدم كذا ذكره السيد وهذا منه على وفق تقرير المواقف والا فلا تقرير الشارح فانت خبير بان استواء نسبة الممكن الى الطرفين متفق عليه فيتجه الشبهة مع قطع النظر عن كون علة الحاجة هو الامكان او الحدوث لكن قول الشارح في تقرير الجواب فان المقتضي فيه سالم عن المانع ربما يشعر بما ذكره السيد ولكن ينبغي توجيه بحيث يوافق الاطلاق السابق من الشارح فيراد بالمقتضي ما اي نسبة الطرفين بالنسبة الى ذات الممكن على ما قال سابقا تساويهما لا علة الحاجة التي وقع الاختلاف فيها انها الامكان او الحدوث فتامل حضرت مرحمته

فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجيح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن الموانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحصيله ان العدم ان كان نفيا صرفا بمعنى ان ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يتصف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطاري بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلية وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودي ولانه لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب والصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل ممتاز عن الآخر فيصلح احدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عليته للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتاثيره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود او لا يعقل غير ذلك والكل باطل لما مر في نفي شيئية المعدوم ومجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تاثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التاثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او في الوجود الخاص بان يجعله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج ويتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر او احتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع في الامور التي لها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كان منهما صفة محل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاصل في الاذهان هو كون الشيء بحيث اذا تعقل الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة **المبحث السادس**
العقل يحكم بالاحتياج لمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم فيكون المحوج هو الامكان لا الحدوث مستقلا او شطرا او شرطا كيف والحدوث صفة للوجود المتاخر عن

التاثير المتاخر عن الاحتياج وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى والدليل والابطال فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشيء لم يكن فكان فيكون المحوج هو الحدوث لا الامكان كيف وهو كيفية لنسبة الماهية الى الوجود المتاخر عن الاحتياج والجواب بانا لا نعني ان الامكان يتحقق فيوجب الاحتياج الى الحيز هو التحيز جوابهم بعينه والاعتراض بانه لا احتياج حال البقاء لان التاثير حال البقاء في الوجود تحصيل الحاصل قبله وفي البقاء او في امر متجدد تاثير في غير الباقي جار في الامكان مع زيادة حال ما قبل الوجود فانه نفي محض والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر الوجود او العدم او استمراره على امر ما قد سبق ان الممكن يحتاج الى السبب الآن وذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي للوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود ومتاخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متاخر عن تاثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة يخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلية انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا الجسم الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال غلط واما في الاثبات فكلام المتاخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التاثير اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل لحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد وهو تاثير في غير الباقي فلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن والحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا ماخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك
المبحث السابع لا اولوية لاحد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته وقيل باولوية العدم مطلقا او في الاعراض السيالة والظاهر انه ان اريد الاولوية بحيث يستغني الوقوع عن سبب فضروري البطلان وان اريد الترتب الى الوقوع لقلة الشروط والموانع وكثرة اتفاق الاسباب فعائد الى

اما الامكان فظاهر واما الحدوث فلان المراد به مسبوقية الوجود بالعدم وهذه حالة مستمرة لا ينفك عن الحادث ابدا

الغير وان اريد اقتضاء ما للوجود او العدم لا الى حد الوجوب فمحتمل والاستدلال على امتناعه
بانه ان امتنع مع تلك الاولوية وقوع الطرف الاخر وجب هذا وان امكن فاما بلا
فيترجح المرجوح او بسبب فيتوقف هذا على عدمه فلا يكون اولى لذاته وبان اقتضاء التساوي
ينافي اقتضاء اولوية احدهما وبانه ان امكن زوالها بسبب لم يكن ذاتية بل متوقفة على
عدمه وان لم يكن كانت الماهية واجبة او ممتنعة ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك
السبب هو الوقوع لا الاولوية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء التساوي ولانه لا يلزم
من امتناع زوال اولوية طرف وقوعه فضلا عن كونه ضروريا لجواز وقوع الاخر بالاولوية خارج
منتهية الى حد الوجوب الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية
لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زائلا او باقيا لتحققه بدون
تحقق سبب موثر ولحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها
ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب
سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وبهذا القدر لا يقتضي اولوية العدم
بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة
كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي تقتضيه النظر الصائب
انه ان اريد بالاولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج
فبطلانه ضروري لانه يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف
الاخر بترجيح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى على عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية
كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات
وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود
او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور
على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية
اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف اولى واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا
بل واجبا او ممتنعا هف واما ان يمكن وقوعه فوقوعه اما ان يكون بلا سبب ترجحه فيلزم ترجح
المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى
متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب
هف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها
غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن
يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما
لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب انا لا نسلم ان الممكن
يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد
الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات
الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب اولا فان امكن لم يكن الاولوية ذاتية
لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف

الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو
العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه
فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانا نجوز ان يقتضي ذات
الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية
ينتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس ويكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة
او لا بد من ذلك لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى مع استواء الحالين ترجح بلا مرجح
فالممكن ما لم يجب صدوره لم يوجد وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده محفوف بوجوب
سابق ولاحق وليس معنى السبق الاحتياج في التحقق والتعقل بل في اعتبار العقل عند
ملاحظة هذه المعاني بمعنى انه يحكم بانه ما لم يجب وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لكونه بالاختيار الذي
هو من تمام العلة او لا بد من ذلك يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها
الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان
وقوع الطرف الاولى تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية
ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعدما وجد
يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول
فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج
اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين
متمايزين في الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا
عنه لا متقدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل
الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة
هذه المعاني واعتبار الترتب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم
يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه وجوب بالنسبة الى العلة
الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة
فيكون متقدما عليها لا متاخرا قلنا اجزاء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار
العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى
الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل
بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار ومع هذا ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة
لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا
بل يحققه المنهج الثالث في القدم والحدوث وفيه مباحث المبحث الاول قد يراد بهما عدم
المسبوقية بالغير والمسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف وقد يقال باعتبار
تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم الذاتي اخص من الزماني وهو
من الاضافي والحدوث بالعكس والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فبالعرض
وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل
من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم

المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد
بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم
الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم
كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص
من الزماني والزماني اخص من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا
ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى
من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم
من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من
الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس
وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس ولا قديم بالذات سوى الله تعالى
واما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى
ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحيية والموجودية احوالا ثابتة في
الازل مع الذات ولا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت ولا قديم بالذات سوى الله تعالى
لما سيأتي من ادلة التوحيد للواجب وما وقع في عباراتهم من ان صفات الله تعالى
واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات
واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك
وغير ذلك على ما سيأتي والمتكلمون منا الصفات الله تعالى فقط حيث بينوا ان ما سوى
ذات الله تعالى وصفاته حادثة بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا
القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة
الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة
للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وبهذا التفصيل ما قال الامام
في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى
لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل
على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم بانهم يفرقون
بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام
من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته
وكان في قول الامام رحمه الله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني
بالوجود الا ما عنوا بالثبوت ولا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته
حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل في المواقف عن الامام
ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح والقدم الزماني
يمتنع استناده الى المختار لان القصد الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة والمنازع
مكابر يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد

الى تحصيل الحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما
نقل في المواقف عن الآمدي انه قال سبق الايجاد قصد الايجاد كسبق الايجاد الايجاد في جواز
كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد في كتاب الابكار الا
ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى
ويكونان معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بانهم
على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا امثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع
السند فقال لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج نعم صرح
في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل
مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبائع الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه
وانت خبير بان هذا احتراز من شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يخفى ووجه الموجب لو امكن اذ في تخلفه
عن تمام العلة ترجيح بلا مرجح وما يقال ان التاثير حال البقاء ايجاد للموجود مدفوع بما سبق
اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم
اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وما يترتب عنه بالذات او بالوسائط القديمة
قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا
يزال مع استواء الحالين بالنظر الى تمام العلة وما يستدل به الامام على امتناع استناد القديم
الى الموجب ايضا بان تاثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود
فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق ان
الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تاثير المؤثر
في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه
من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه فالقديم يمتنع عدمه لانه
اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب ابتداء او بوسط والا امتناع التسلسل من غير توقف
على شرط حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا امتناع
العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتي لما امتنع استناد القديم الى الفاعل
بالاختيار ثبت انه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن
مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بواسطة كمعلول معلوله
كالثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل وايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من
مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان
عدم الواجب لعدم وجود ما ان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث
قلنا لا شرط يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا
لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل

٢ أورد عليه أن صفات الله تعالى إذا كانت ممكنة موجودة لا بد لها من موجد وليس غير الذات فكيف لا يكون أثراً له
والجواب أن معنى كلام الأشاعرة ههنا أن علة الاحتياج إلى الفاعل بعيد عنه إلا شرعاً هو الحدوث ويعتبارها أخرى أنه الإيجاب
إلى ما يجعل أثراً من آثاره هو الحدوث وأما علة الاحتياج إلى فاعل يحتاج الشيء إليه فيكفي فيها الإمكان والصفات من هذا
القبيل فقولهم علة الاحتياج إلى المؤثر دون أن يقولوا إلى الفاعل لا يخلو عن الإشعار بهذا المعنى من خطه

التام علته الموجبة فنقول لما كان الواجب فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات لم يكن
شيء من معلولاته قديماً ممتنع العدم وأما ذلك على رأي الفلاسفة فإن قيل صفات
الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده إليه بطريق الاختيار وبتعيين
الإيجاب فلم علة الاحتياج إلى المؤثر عندنا الحدوث لا الإمكان فصفات الواجب
وإن كانت مفتقرة إلى ذاته لا يكون آثاراً له وإنما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات
ولو سلم فالتأثير والتأثر إنما يكون بين المتغايرين ولا تغاير بينهما وسيجيء لهذا زيادة
البحث الثاني زعم الفلاسفة أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة أما المادة فلأنه
قبل الوجود ممكن وإمكانه وجودي يفتقر إلى المحل وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء
على نفسه بخلاف إمكان القديم ورد بأنه إن أريد الإمكان الذاتي فلا نم أنه وجودي
وإن أريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق
فلا نم أن كل حادث ممكن وزعمت الفلاسفة أن كل حادث أي موجود بعد العدم
مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعاً للحادث إن كان عرضاً أو هيولاه
إن كان صورة أو متعلقة إن كان نفساً وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة
والزمان لا بمعنى أن محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلاً قديم لظهور استحالته
ولا بمعنى أن قبل كل مادة مادة لا إلى نهاية كما في الحركة والزمان لأنه يستلزم اجتماع
المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة أن كلاً منها جزء مما تركب عنها وهو محال لما سيأتي
بخلاف الحركة والزمان فإنهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى أنه لا بد أن يكون للمركب
مادة بسيطة قديمة هي المحل للصور والأعراض الحادثة إذ لو كانت حادثة لكان
لها مادة أخرى ويتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بأن الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع
الانقلاب وكل ممكن فله إمكان وجودي لما سبق من الأدلة وليس جوهراً لكونه
إضافياً بحقيقته فيكون عرضاً يستدعي محلاً موجوداً ليس هو نفس ذلك الحادث
لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا أمراً منفصلاً عنه لأنه لا معنى لقيام إمكان الشيء
بالأمر المنفصل عنه بل متعلقاً به وهو المعنى بالمادة ولما قيل من خواص أن إمكان الشيء هو
اقتدار الفاعل عليه فيكون قائماً بالفاعل فاسد لأنه معلل بالإمكان وعدمه
بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكناً وذاك غير مقدور لكونه ممتنعاً ولأنه لا يكون
إلا بالقياس إلى القادر بخلاف الإمكان فإن قيل الدليل منقوض بالممكن القديم
كالمواد والمجردات فإنها ممكنة ولا مادة لها فلنا إمكاناتها قائمة بها إذ ليس المقدم
حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك إمكان يستدعي محلاً غيره فإن قيل إمكان الشيء
صفة له فلا يقوم إلا به ولو سلم فيا منه بمحله كما في الصور والأعراض لم يكن ذلك إلا حال
وجوده والكلام فيما قبل الوجود قلنا مسطور في كلامهم ما يدفع هذا الإشكال الجواب
الثاني أنه يريد بالإمكان الإمكان الذاتي اللازم لماهية الممكن لا نم أنه وجودي بمعنى
كونه أمراً محققاً يستدعي محلاً موجوداً في الخارج وقد مر بيان ضعف أدلتهم على
ذلك وإن أريد الإمكان الاستعدادي فلا نم أن كل حادث فهو قبل وجوده ممكن

بالإمكان الاستعدادي لجواز أن يحدث من غير أن يكون هناك مادة وأمور معدة لها
إلى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لأن المقابل للوجوب والامتناع
هو الإمكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له إشارة إلى التغاير بين الإمكانين
وذلك من وجوه أحدها أن الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود أو العدم بل كلاهما بالنظر إليه على
السواء والاستعدادي نقيضه لأنه حالة مقربة للمادة إلى تأثير المؤثر فيها وإيجاده الحادث
وثانيها أن الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فإن استعداد المضغة للإنسانية
أقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية
وهو من العنصرية وهكذا حتى أن الهيولى الأولى أبعد الكل ولا كذلك الإمكان الذاتي
فإنه لا يتصور تفاوت واختلاف في إمكان وجود الإنسان لماهيته وما يتوهم من
تفاوته عند اعتبار التعلق بما هو من خارج كإمكان وجود الإنسان لماهيته بالنظر
إلى العلقة والمضغة مثلاً فعائد إلى الاستعدادي وثالثها أن الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق
له في الأعيان بخلاف الاستعدادي فإنه كيفية حاصلة للشيء مهيئة إياه لإفاضة
الفاعل حدوث الحادث فيه كالصورة والعرض أو معه كالنفس مختلفة بالقرب
والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع فإنها بالقوة
عند عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في أوساط الحيز عند الوصول إلى نهايته
وهل ذلك لزوال بواجب فيه التردد فإن قيل دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري
فيمتنع استناد الحادث إلى القديم بل لا بد له من سبق حوادث متعاقبة تفيد استعدادات
متفاوتة مفتقرة إلى محل متعلق به قلنا القديم مختار يوجد الحادث متى شاء اعلم أن للفلاسفة
في التفصي عن هذا الإشكال وجهين أحدهما أن المراد الإمكان الذاتي ومعه كون إمكان
الحادث قبل وجوده وجودياً تعلقه بموضوع في الخارج وتقريره أن الإمكان لا محالة
يكون بالقياس إلى وجود الوجود إما بالذات كوجود البياض في نفسه وإما بالعرض
كوجود الجسم أبيض أما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض وهو إمكان أن يوجد
شيء شيئاً آخر أو يوجد له شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن
فلا خفاء في احتياجه إلى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر وأما الإمكان بالقياس إلى
وجود بالذات وهو إمكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء إن كان مما يتعلق وجوده
بالغير أي يكون بحيث إذا وجد كان موجوداً في غيره كالعرض والصورة أو مع غيره
كالنفس فهو كالأول في الاحتياج إلى موضوع يقوم به إمكان ذلك الشيء قبل وجوده
بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع أو معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث
هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه كالإضافة
للمضاف إليه وإن لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائماً بنفسه
من غير تعلق بموضوع أو مادة فمثله لا يجوز أن يكون حادثاً وإلا لكان إمكانه قبل وجوده
قائماً بنفسه إذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو محال لأنه عرض لا جوهر
وضعف هذا الوجه ظاهر لأن الإشكال عائد ولأنه لو ثبت أن إمكان الحادث عرض

بأن يقال لا نم أن الإمكان أمر موجود حتى يحتاج إلى موضوع يقوم به

يستدعي محلا او استدل على ذلك بسند لا الا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث
امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما ذكر في الشفا لم يحتج
الى ما ذكر من التفاصيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته
لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع
شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف
من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى
النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر
الى شرط اخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل
سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية وتحصل منها
للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد
المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة
وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد
الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي هي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط
حادث واما المدة فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم على الوجود لا يتصور الا بالزمان
ورد بان مبنى الاول على ما مر والثاني على ما زعموا ان السبق ومقابليه يكون اما بالعلية او بالطبع
او بالزمان او بالشرف او بالرتبة الحسية او العقلية طبعا او وضعا وعندنا قد يكون بالذات
كما في اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان اخر ولا يغير نا تسميته زمانيا على ما قال بعضهم
ان السبق بالزمان قسمان وبعضهم ان الحقيقي منه ليس الا الذي فيما بين اجزاء الزمان وانما
يعرض للغير بواسطته حتى ان معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على زمانه وقد يرجع الرتبي
والشرفي ايضا الى الزماني والزماني الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع
احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد له من سبق حوادث
متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر وما ذاك الا
بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق
عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتنى على ان التقدم امر وجودي وانه
هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته
الوهم وحكمه مردود كما في تحيز الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات
متحيزة وانما يبتنى على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذاك كعدم الحادث على وجوده ولا خفاء
في انه حكم عقلي ضروري والزمان معروض التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار
كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة
من ان اقسام التقدم والتاخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة بمعنى ان كلا منهما
يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما
بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون
حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحس لكونه في الامور

المحسوسة وقد يكون عقلية بان يكون ذلك الحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما
قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الراس على الرقبة وتقدم الامام
على الماموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم
الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم
بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة
والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان
الحصر من ان المتقدم والمتاخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما
ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتاخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج
فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلية والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود
المتاخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى الكمال للمتقدم
فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقي
يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر
الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتاخر مشروطا بانقضاء وجود
المتقدم فبالزمان والا فبالعلية والثاني يفتقر لا محالة الى مبدأ الاعتبار فان كان كمالا في المتقدم
فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء في انه ليس الا وجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر
الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجوه
فالزماني بالمعنى الذي ذكر منها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن
بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان
يقع فيه المتقدم والمتاخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا
يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم
زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان
قبل زمان المتاخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتاخر من غير
ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي
بين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه
على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم
التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف
راجعان الى الزماني لان تقدم مكان على اخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى
الاخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الاخذ
في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في
الامور فيعود الى الزماني بوسط او بلا وسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع
لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم
الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتاخر محتاجا في تحققه
الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجوده

المتاخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول
يكون المتقدم والمتاخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد يوجد ذات المتقدم بدون
ذات المتاخر بان ينتفي بعض شروط التاثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتاخر وجودا بل عدما
والمتاخر يستلزمه وجودا لا عدما واما بالنظر الى وصفي التقدم والتاخر فبين كل متقدم ومتاخر
تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبر امر جسم ولعدم فان تضايف المتقدم
بالطبع مثلا انما هو مع المتاخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس سائر
الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات
وقد يقال له التقدم بالطبع ويختص ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما
بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم ومحتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود
كما في العلية فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو
في الجزء دون الشرط فالحكم ليس يجلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف ومن هنا ترددوا
في ان مقولية السبق ومقابلية بالاشتراك او بالتشكيك وقد اختلفت العبارات في ان مفهوم
التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا
لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل على السوا والكون
في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالزمان
الحقيقة اشد منه في العقلية وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع
وبالزمان اذ الى الاولين فقط واللفظ الموضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا
اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد هو ان
للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتاخر كالتاثير في الذي بالعلية وكونه مقوما او شرطا في الذي بالطبع
وكونه مضى له زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب
الوصول اليه من مبدا معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم
والا لصدق على كل شيء بالنسبة الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر وان اريد
اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فمشترك تتاتى في كل مشترك لفظي بان يقال
لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني **والمنهج الرابع**
في الوحدة والكثرة وفيه مباحث **المبحث الاول** هما من الاعتبارات العقلية الغنية
عن التعريف لا ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال فلذا يقع كل في تعريف
الاخر والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لمثل ما سبق في الوجوب
والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا
كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام
الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من
الامور المختلفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبناه
على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدا الكثرة والعقل انما
يعرف المبدا قبل ذي المبدا والكثرة يرتسم صورتها في الخيال فينتزع العقل منها اجزاء واحدا

فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف
لا بالمساوي في المعرفة والجهالة والقطع بجواز الانفكاك في التعقل وبان الجمع والتفريق ليس
باعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود وان كان شان الوحدة حيث وقعت لما كانت الوحدة
مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما توهم
بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول
التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك لوجهين احدهما
انا نتعقل ماهية الشيء او وجوده من غير ان نتعقل وحدته وكثرته بل مع التردد فيه كما نقطع
بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته و ثانيهما
انا اذا اجتمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اواني
كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من
غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك
وقد يستدل على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدم الكثرة وهي اما عدمية فيكون الوحدة
وجودية لكونها عدم العدم وهذا خلف واما وجودية فيلزم لكونها جزءا هذا خلف واذ ليست
الكثرة الا المتالف من الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتهما بانه لا يعقل من الوحدة
الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتالف من الوحدات وكلاهما ضعيف نقل خلاف
بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديان او عدميان وتمسكات من
الطرفين تشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان
المراد من العدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة
ان الوحدة جزء من الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها
لو لم يكن موجودة لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له والكل
ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها
المقابل لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة
عن عدم العدم هف واما ان تكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون
مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال او نقول الوحدة جزء منها فيكون وجودية هف فلما بطل
كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن
مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع ومن
تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا
للوحدة ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فيكون للوحدة
وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار وبان وحدة الوحدة عينها
اعتراف بانهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب
والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتالف
من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى **المبحث الثاني** معروض الوحدة قد لا يكون
معروض الكثرة وحينئذ ان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الاطلاق

وان كان فان لم يقبل الانقسام فاما ذو وضع فنقطة اولا فمفارق وان قبله فاما بالذات
فكم او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او متخالفة فواحد بالاجتماع طبيعة او صناعة
او وضعا كالشجر والبيت والدرهم وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من اختلاف الجهة فان كون
جهة الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية او نوعية او فصلية والا فان عارضت لها وحدة بالعرض
والا فبالنسبة والوحدة في الجنس تسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة
وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازاة قد سبق
ان الوحدة قد يعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا بيان
لاقسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب
الافراد فمعروض الوحدة اما ان يكون معروض الكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن
فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام
كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون
ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات
وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متساوية الاقسام فهو الواحد بالاتصال
وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال
وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية وجسمين
يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتحام طبيعيا كالعظم
او لا كاجزاء السلسلة قال الامام رحمه الله الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول انقسام
فهو واحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحد وامكن ان يفرض فيها اجزاء يتلاقى عند حد
مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان يكون تلك الاجزاء من شانها ان
يتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص من الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم
مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها
متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها
وان تعددت موادها بالشخص لكن يعود عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك
عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد يكون
وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد
يكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من
الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة
والخمسة منها لا يسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام
المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجري في المركبات فلذا اخص
بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام رحمه الله هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل
على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع
ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما يتوهم وما لا يكون تاما

في عبارة بعض المتاخرين من الفلاسفة يسمى الناقص وفي الطوالع بغير التام وفي كتب
الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة
وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان
يكون مقوما للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك
فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزءا
مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس
في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما يغاير الواحد بالنوع
بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن
والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة
نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين
بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين فان قلنا النفس كالملك
في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به
اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطاة او الاشتقاق وبعض هذه الاقسام
اولى بالوحدة لمقوليتها بالتشكيك يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك
او التواطؤ لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا
اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل احد بالتفاوت
في الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول وكذا الكثرة فان اول مراتبها الاثنينية ويحصل من
انضمام واحد الى واحد ثم يتزايد بزيادة الاحاد لا الى نهاية انواعا مختلفة اللوازم حاصلة
في العقل من غير اعتبار انضمام احاد حتى لو اعتبر واحد في المشرق مع واحد في المغرب حصلت
الاثنينية من غير ان يتحقق قيام امر بهما كيف ولو تحققت لقامت بالمجموع فلزم في كل واحد
شيء منها ليس سوى الوحدة الاعتبارية يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها
في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد
والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وما قيل ان الفرد الاول
اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشيء ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف
لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متالفة من الاحاد فاجزاء
العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة وثلاثة اذ لا رجحان لشيء
من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتالف منه ولان مجرد
زيادة الواحد يوجب حصول نوع اخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه
يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية حاصلة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا
انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما
بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا
قلنا لزيد وعمرو مثلا انهما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة

او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شي منهما وليس سوى الوحدة الاعتبارية **البحث الثالث** يمتنع اتحاد الاثنين لان اختلاف الماهيتين والهويتين ذاتي لا يزول ولانهما ان بقيا كانا اثنين والا فنا الاحدهما وبقا للاخر او فنا لهما وحدوث ثالث ورد الاول بانه ليس اوضح من الدعوى والثاني بمنع الاثنينية على تقدير البقاء وانما يلزم لو لم يتحدا فغير الى انهما لو كانا موجودين كانا اثنين والا فكما مر ورد بجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد فدفع بانه اما احد الوجودين او ثالث فاجيب بانه نفس الوجودين صارا واحدا فادعي ان الحكم ضروري والمذكور تنبيه يمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيان فيصير شيا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن في اناء او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهوا صارا بالغليان واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الاخر الصاير بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يحتمل زواله اذ لكل شي خصوصية هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشي واعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء للاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شي منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فحصل الى تقرير اخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شي منهما موجودا فكان هذا فناء للاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين اولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين فصارا واحدا فلم يكن التفصي عن هذا المنع الا بان يكون الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروريا والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان مثل اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق **البحث الرابع** من خواص الكثرة التغاير والغيران عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما والجزء مع الكل لا هو ولا غيره وكذا الموصوف مع الصفة ولذا يصح في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة مع ان فيها الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد الانفكاك من جانب فقد يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة او من الجانبين فيرد الصانع مع العالم اجيب بان المراد الانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احد

ويجهل الاخر والممتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول فمن المضاف وقد اورد عليهم المتضايفان فاجيب بانهما غير موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول ضروري قلنا نعم بحسب الذات ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الا بين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام فيخص المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الاخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانه يمكن بان يوجد الموصوف وينعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز والوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقرير يشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عمدتهم الوثقى في التمسك هو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احاد العشرة واوصاف الدراهم لا يفرق بين الصفات المفارقة واللازمة ويقتضي ان لا يكون ثياب زيد بل ساير ما في الدار من الامتعة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان اخر غير زيد وعدد اخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الامدي بانه يكفي الانفكاك من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه حينئذ لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك عن الجانبين لكن في التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العبارة يوافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الاخر ولفظ احدهما كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشي قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه يستحيل البقا فلو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين ليس بشي لان تغاير جهتي الشي لا يستلزم تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين [illegible]

والجب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما
متضايفان ليسا بموجودين والغيران لابد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب
والابن والعلة والمعلول وساير المتضايفين كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري
هو المتغاير بين الذاتين واما مع وصف الاضافة فليسا بموجودين فكيف يتغايران
والتغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر
مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن
الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند
من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة
العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح
للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد
جواب الآمدي ظاهر على ما ذكرنا واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه
في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك الباري عن العالم في حيز او عدم
لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه في
حيز لجواز تحيزه وعدمه دون الباري ورده انه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف
والصفة لجواز ان يعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتاتى الجواب بان
المراد جواز الانفكاك تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز او عدم لان الباري لا ينفك عن العالم
في حيز او عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يجعل التعقل اعم من المطابق
وغيره وح يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يتعقل عدم كل بدون الآخر فما ذكر في المواقف من انه يرد
الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود
والعالم عن الباري في الحيز لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء
عن الكل في الوجود فقبيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري ليس على
ما ينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما هو في
الاوصاف المقارنة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة والجمهور
على ان الغيرية نقيض الهو هو فلا يعقل كون الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره بل الغيران هما
الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر واعتذر بانه اصطلاح والمراد لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما في الحمل ويبطل الاول استدلالهم الفاسد بان الواحد لو كان
غير العشرة لكان غير نفسه لانه من العشرة والثاني ان الكلام في الاجزاء والصفات الغير
المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم مع الذات والجمهور على ان الغيرية نقيض الهو هو
بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره وان كان
بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب
الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب ونحوه فبحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه
من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول
لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الغيرية اضافة بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم

وح لا يرد الموصوف مع الصفة نقضا لما ذكره الآمدي من ان الانفكاك من جانب واحد لا يكفي الانفكاك الصفة اللازمة عن الموصوف فكذا العكس

لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الا انها حيثية لازمة في نفس
الامر انما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو وبان
الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي رحمه الله عما ذكره المتكلمون من ان الشيء
بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما
كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل
ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود
الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل لم يصرح بل قال لا عين
ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك
في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك
بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه حيث ان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد
متناول لكل فرد مع اعتباره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان
يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي
مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان
القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا من
جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد
من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود
والهوية وزعم بعضهم على انه لا بد في عدم تغاير الشيئين من امتناع كل بدون الآخر كما في صفات
القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع بدونها ولا خفاء
في ورود ساير الاضافات حينئذ قد سبق انه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب والا
انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير
الشيئين انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد واما الموصوف
مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كما يمتنع هي
بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع بعض
بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد
كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله
ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وح يرد ساير الامور الاضافية كالاب مع الابن
والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل
الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء على ان
الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث
انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض تنبيه عدم التغاير بين الذات والصفة
انما يدفع ازلية غير الذات لا تعدد الازليات يريد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات
القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا التفصي عن ذلك

وذلك لانه لو كان الانفكاك من جانب كافيا في التغاير فيلزم ان يكون عدم التغاير بعدم الانفكاك من الطرفين لان نقيض الاعم اخص

بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم
غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع
البعض وان لم يكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة
ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان موجودان
وان لم يكونا غيرين ومنها التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ويلزمه الاشتراك
فيما يجب ويمكن ويمتنع وان يسد كل مسد الاخر ولا بد من جهة اختلاف ليتحقق التغاير و
اشترط عدمه اراد في المعنى الذي به التماثل اي ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في
الصفات النفسية والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات
دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا ويقابله المعنوية وهي صفة
ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم
الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما
ان يسد كل منهما مسد الاخر وينوب منابه فمن هنا يقال المثلان موجودان يشتركان
فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الاخر والمتماثلان وان اشتركا
في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح
التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد ح
فلا تماثل وبان اهل اللغة منطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه
فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها
والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان
بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الاخر صح القول بانهما مثلان في الفقه
والا فلا واما اشتراط التغاير فمختلف فيه قال الامدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا
فيه فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي
مغايرة بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى
ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر
في ان القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف
ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات بهما يصفها بهما والا فلا
ويمتنع اجتماع المثلين لانه لا يعقل تمايز افراد نوع من الاعراض الا بالمحل ورد بالمنع وبمنع
شدة سواد الجسم باجتماع سوادين واكثر بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف
انواع متخالفة تتعاقب على الجسم ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من
من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا
في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به وحصولهما
تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعها الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان
يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا المنع ما ذكره في المحصل من ان

العوارض التي كل منها الى السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما ولا يبقى الامتياز البتة
ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس
بشيء لان ما ذكره على تقدير تمامه يقبل عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل
بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظري بشيء ان ينظر ليحصل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع
اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة
واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما لان كل
احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضده الذي هو ضد
للمثل الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول بمنع الملازمة لجواز مانع اخر
كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء المماثل ضرورة او نحو
ولئن سلم فيمنع المقدمة تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم اخر واخر
الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانا لا نسلم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف
انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق
السواد يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل ان نوع اخر ومنها التضاد
وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل من جهة فلا تضاد بين غير
العرضين ولا بين مثل السواد والحلاوة ولا بين العلم بالحركة والسكون معا ولا بين مثل
الصغر والكبر ما لم يعتبر الاضافة الى معين اي ومن خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين
بحيث يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين
اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج
العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الحكام
وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا
معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول لها ولا اشعار فيه باشتراط التوارد
على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل واحد لا يكونان
معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس والان القديم
لا ينعدم عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد الاستحالة لذاتها عن مثل السواد والحلاوة
مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم بان
هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في ان واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتهما بل لامتناع
اجتماع الحركة والسكون ولما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن فلذا لم يصح الحكم بالمحالية
وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان
وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين لكون الشيء
صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا اخفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق الصغر
والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة ممتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل
ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمثلين كسوادين عند من القول بامتناع
اجتماعهما وتحاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل

وعند الفلاسفة كل اثنين فهما غيران فان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان
وهما متقابلان وان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة ما سبق من اقسام
الكثرة واحكامها على راي المتكلمين واما على راي الفلاسفة فالكثرة يستلزم التغاير بمعنى
ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض
او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية او لا
فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم
المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا يكونان كالسواد والحلاوة
والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة
واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل
مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما
على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجيء اما
قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز عن
مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك
فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا من اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل
فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي
فان كانا وجوديين فان كان يعقل كل بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا فمتضادان
وان كان احدهما عدميا فان يقيد بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه
او نوعه او جنسه القريب او البعيد فملكة وعدم والا فايجاب وسلب ولم يمتنع
ان يكون نقيض العدمي عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفعه اعم
من البصر وعدم الاستعداد له فالاقرب ان يقال ان كان احد المتقابلين رفعا للاخر
فملكة وعدم او ايجاب وسلب والا فتضايف او تضاد على ما ذكر وقد يقال لا تقابل
بين العدميين اما المطلق والمضاف فظاهر واما المضافان فلاجتماعهما في غير ما اضيفا
اليه كاللاسواد واللابياض في الاحمر ولكون التقابل مشروطا بوحدة الموضوع وبهذا
خرج مثل الانسانية مع الفرسية والملزوم مع عدم اللازم وفيه نظر فان قيل قد يتقابل
القضايا تناقضا وتضادا من غير تصور تحقق قلنا بحسب الاشتراك كما ترتب
المفردات يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها لا صدقها على شيء او بحسب
ان موضوع القضية مورد للايجاب والسلب بتبعية حصر اقسام التقابل في الاربعة
ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين
فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان
كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون
الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية
عن المراة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية
عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل

الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد
اطبق المتاخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى
واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم
القابلية له كما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية
المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى
ان يبين الحصر بوجه يشملها كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر
في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم
والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما
بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون
احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق
على المقيد ولا بين العدمين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غير ما وقع الاضافة
اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الاحمر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق التوارد
فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان
يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتاخرين وموضوع
العدميين المضافين كاللاسواد واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد
لم يكونا عدميين وبهذا يخرج التفصي عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية
داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد الاقسام الاربعة اما غير
التضاد فظاهر واما التضاد فللاطباق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها
على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة
امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب
كما في البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصي ان مثل هذا ليس من التقابل المتعارف
التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدميين
انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما في اللاسواد واللابياض بخلاف مثل
العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى
المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل
الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد
بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا
وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا
كالانسان للرجولية والمرئية او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك
كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام في اللاسواد واللابياض لا في العدم المضاف
الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا يرى انك لا تعقل باختلاف الموضوع في اللاسواد
واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض
فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان

يعني ان مفهوم العمى يشمل العدم وقابلية البصر فالسلب الوارد عليه يحتمل الامرين منه

[illegible]

ويرد عليه انه اذا اعتبر اضافة احد العدمين الى الاخر يكون الموضوع واحدا ... والجواب ما ذكر في قوله واما رابعا فلان الكلام منه

انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها يكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في نفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين الاجتماع في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول او عدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان احتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره وقد يعتبر في التضاد غاية الخلاف فيسمى بالتضاد الحقيقي والاول بالمشهوري وفي الملكة والعدم استعداد المحل للوجودي في ذلك الوقت ويخص باسم المشهوري والاول بالحقيقي والاول اعم وباعتباره يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان الضدين في المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط في المشهوري ايضا ما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في كتب المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض دون الصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب الوجودي عما هو من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد ومن الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او السحق قادحا في حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتاخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب

بل وفي كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم لعدم ما يمكن فيه انتقال الموضوع عن العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا فكيف يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام ومن حكم التقابل انه اعم من التضايف لا باعتبار المعروض واخص باعتبار العارض كما ان التضاد قسيم للتضايف وقسم منه باعتبارين جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد ومنافيا له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لافراده ومفهوم التضاد العارض مثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل المقابل والمضاد الا بالقياس الى مقابل ومضاد اخر وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه بمعنى انه يصدق عليه التقابل وقد يكون متضايفين وقد لا يكونان ومعروض التضاد مباينا له كالسواد والبياض فانه لا تضايف بينهما وان معرفة هذه الاقسام بالتشكيك واشدها الايجاب والسلب اذ باعتباره يمتنع الاجتماع في البواقي لا التضاد وباعتبار غاية الخلاف اذ لا غاية فوق التنافي الذاتي اي يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا يتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتردد وبالجملة فقد يجب على الكل التشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر بحسب الذات وفي البواقي لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وكونه ليس بشر ينفي العرضي ولا خفاء في ان النافي للذاتي اقوى وفي التجريد ما يشعر بانه في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اي اشد انواع التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الاخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد دلالة قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ومن حكم الايجاب والسلب انه مرجعهما الى القول والعقل اذ السلوب اعتبارات لها عبارات لا ذوات والا لكان للانسان انحصر ما عداه معان لا تتناهى اي الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا معاني غير متناهية لانه ليس بفرس ولا بثور ولا مثلث ولا الى اشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهم بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف لا وقد

[illegible]

٢ العبارة في النسخة الصحيحة واشدها السلب وعليه قرر الشارح الاصفهاني في التضاد فلا حاجة الى التكلفات

بالايجاب الاشمل السواد بالنسبة الى اللاسواد وهو موجود في الخارج وانهما عند النقل
الى الحكم يقتسمان الصدق والكذب والبواقي قد تكذب لعدم الموضوع او لخلوه اي ومن حكم
الايجاب والسلب انهما اذا انقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة
سواء وجد الموضوع اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر
الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع او لخلوه عنهما اذا حمل الاعمى
والبصير او الاسود والابيض او الاب والابن على العنقاء او على الفعل فان قيل ان اريد
بالنقل الى القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم
الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد
اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضايف ولا في الملكة والعدم قلنا المراد
الثاني في الايجاب والسلب والاول في البواقي وقد يقال القضية انما يكون معدولة مقتضية
الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض ويعدل في التعبير عنه الى طريق
السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهي موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود
الموضوع لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد بلا اسود نقيض الاسود
اعني رفعه وسلبه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود ومن حكم التضاد ان الموضوع
قد لا يخلو عن احد الضدين بعينه كالنار عن الحرارة ولا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون
وقد يخلو اما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كاللاعادل
واللاجائر او بدون ذلك كالشفاف يخلو عن السواد والبياض ثم ان الحقيقي منه انما يكون
بين نوعين اخرين من جنس واحد كالسواد والبياض لا بين جنسين كالفضيلة والرذيلة
والخير والشر ونوعين من جنسين كالسواد والبياض والحمرة وعولوا في ذلك على الاستقراء
وفيه نظر واما المشهوري فقد صرحوا بانه قد يكون بين جنسين كالخير والشر ونوعين من جنسين
كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور
والجبن يعني ان من حكم التضاد الحقيقي منه لا يكون الا بين نوعين اخرين من جنس
واحد كالسواد والبياض الداخلتين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين
جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة
تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع
فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون
او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا
حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض واخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور واخر هو الجبن
وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر
فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر
او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض
والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه الاول ان معنى الاستقراء
في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما والثاني

ان نفيه بين الفضيلة والرذيلة والعفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس فيهما
جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور فظاهر الثاني انه ان اشترط من التضاد غاية الخلاف
فلكونه بين نوعين وهي انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين
لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم
اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل
السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا
البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم
ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق
التضاد المشهوري بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في
التضاد المشهوري ايضا قالوا لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات بل بعارض العلية والمكيالية
لان موضوعيهما لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالاخر ورد الاول بان الموضوع قد لا
يتحد بالشخص بل بالنوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فلجهد الفرض والثاني يمنع تقوم الكثرة
بالوحدة وانما يتقوم معروضها بمعروضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا اخذا مع الموضوع كالفرس
واللافرس او البصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات
فكيف لنفس المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين
قلنا لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافي تقابل الايجاب والسلب كالابيض الحلو فيه البياض
واللابياض اعني الحلاوة ومن ههنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب والحق انهم
ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها العدد واما مفهوماهما المفسران
بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة
والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك
ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة
معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص لما سبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة
ليس كذلك لانه اذا طرات الكثرة على الشيء بطلت هوية الوحدانية وبالعكس اي اذا طرات
الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام
بقوله اذا طرات الوحدة بطلت الوحدات التي كانت باقية فبطل موضوع الكثرة لان موضوع
الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الاخر فظاهر واما في التضايف
فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا او تعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود
واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل ينافيه فان قيل هذا لا ينافي
في الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيجيء من ان المتقابلين بالايجاب
والسلب قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص وكيف يتصور ذلك في محل

يرد عليه ان المتبادر من تعريف المتقابلين هو الوحدة الشخصية لان امتناع الاجتماع انما يتصور
فيهما اذا اتحد الموضوع الواحد بالجنس او بالنوع يجوز اجتماع المتقابلين وجوده ظاهر والظاهر ان
كلامه هذا مبني على ما سبق من التعميم المنقول عن ابن سينا منه

الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالتشخص كالعدل والجور لزيد او
بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان وبالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض كالخير
والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الغرض والتقدير كالانسانية للفرسية واللافرسية في قولنا
الانسان فرس الانسان ليس بفرس والامام رحمه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة
دليل عدم التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان
كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة
بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا
نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم
وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل
جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي
بين الوحدة والكثرة العارضين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا
على ان المتقابلين بالذات اذا اخذ مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى
وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين
فان قيل المراد الثاني وهو مناف للتقابل لان كون احد المعروضين متقوما بالاخر يستلزم اجتماعهما
ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم
لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع
في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب
الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في
موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب
الوجود فيه لان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود
كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه
والمقول على الموجود في الموضوع موجود فيه ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق
من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل
على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او
الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل
بينهما فمعناه ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالاحاد متحصلة من انضمامها
مجتمعة مع الواحد في العدد ولم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو
جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فيبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز
واحد فقد توهم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان
احدهما بالاخر ونفاه الامام رحمه الله بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدة
الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة لا نفسه والكل ضعيف

الخامس في العلية والمعلولية وهما اعتباران متضايفان لا يجتمعان في شيء الا بالقياس
الى شيئين وبيانهما في مباحث من لواحق الوجود وللماهية العلية والمعلولية وهما من

الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما
من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا يكون علة الا بالنسبة الى
المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة
لمعلولها معلولة لعلتها **المبحث الاول** العلة ما يحتاج اليه الشيء وان كان اطلاقها ينصرف
الى ما يصدر عنه الشيء ثم ان كانت داخلة في الشيء وجوبه معها الا بالفعل فصورية
او بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة وبذكر الوجوب يندفع ان الوجود
قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جمعا ومنعا
وان كانت خارجة فالشيء اما بها ففاعلية او لها فغائية ويقال للاوليين علة الماهية
وللاخرين علة الوجود ومرجع الشروط والالات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي
كزوال المانع ولا يستحيل دخوله في علة الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول
لم يجده حاصلا بدونه وقد يقال انه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة
لاحتراق الخشبة ينبئ عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه الا
بالعرض ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة سواء كان هو الفاعل وحده او مع الغاية
كالبسيط للبسيط ايجابا او اختيارا او مع البواقي كما في المركبات وحينئذ لا يتصور تقدمها
والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء التي هي نفس الشيء وقد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء ولو
ما يحتاج هو اليه الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء
بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة
عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة
المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي
العلة الغائية وتخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر
اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل وتخص الاخريان
اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما
وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار
الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة
والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية
وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب
اليه الامام رحمه الله من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا للفعل
معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث
ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره
في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها
بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة
فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة
لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة

يرد عليه جزء الصورة المركبة بالحقيقة مادة لها فلا خلل في صدق تعريف المادة عليه الجواب ان منشأ كلام الشارح هنا هو ما تقدم من كلامه حيث قال المراد من المادة وانصرف الى قوله ما يجب انتساب الابعاد وهو اصرح من كلام المتن فقد جعل جزء الصورة صورة وجزء المادة مادة وجعلهما منع ما يتوهم من ان اعتبار القوة في الجزء الغير الاخير انما هو بالنسبة الى كل المعلول واما بالنسبة الى بعضها الذي هو صورة له فهو بالفعل وهو اولى فاذن لا مادية الشيء الذي هو صورة له بالفعل والحق في هذا المقام ان يقال ان جزء الصورة حقيقة لكن من المعلول الاول جزء المادة كذلك الا ان صورة الجزء الحقيقي عليه تعريف المادة بالنسبة الى الكل فلا يحتاج الى ان يقال الا فعليات تعتبر فيه فتامل

ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الف وح اظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان الماخوذ بشرط ان يكون وحده وبكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والماخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا على مجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس انه من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلل لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وساير ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل بدونها مع قطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وح لا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي حتى ذلك الامر العدمي الذي تعقل كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة التي ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا ساير الصور فان قيل عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف تعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ. ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة سواء كان هو الفاعل وحده او مع الغاية كالبسيط للبسيط ايجابا او اختيارا او مع البواقي كما في المركبات وحينئذ لا يتصور تقدمها والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء التي هي نفس الشيء العلة اما تامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالموجد للبسيط ايجابا وقد يكون مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية وكل من الاربع ينقسم الى بسيطة ومركبة

لا يقال لزوم الجهتين الغاء قيد ذلك لان المعنى بكلا وجهيه يستلزم العموم ان تعريف يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الشيء معه فيتمايزان وبالجملة فاستقام التعريفان لانا نقول فح يكون المادة اعم من الصورة ان الامكان لا ينافي الفعل ويكون الف واظهر ان تعريف المادة على يصدق على جزء الصورة يصدق على نفسها ايضا ضرورة صدق العام على الخاص والجواب ان المراد من الامكان ما يقابل الوجوب بمعنى سلب ضرورة الوجود فلا يصدق على الصورة لوجوب الشيء معها والوجوب ينافي الامكان المعنى لا يقال يلزم جواز ان يكون الانسان ضروريا لان الامكان بهذا المعنى يتناول الممتنع ايضا لانا نقول المادة ما يكون جزءا من الشيء ولا يجب وجود الشيء معها فخرج ما ذكره فتامله منه

وبهذا يندفع ما يتوهم من ان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي من جملتها جزءا من علته ان تتقدم عليه الاجزاء محتاجا اليها الكل بل الامر بالعكس فكيف تطلق العلة عليها فرضا الا ان يقال ان ذلك اصطلاح فقط وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه منه

والى كلية وجزئية والى ذاتية وعارضية والى قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة ومختصة والى ما بالقوة وما بالفعل فبعض ان كلا من العلل الاربعة ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى بالقوة وبالفعل

	بسيطة	مركبة	كلية	جزئية	ذاتية	عرضية	قريبة	بعيدة	عامة	خاصة	مشتركة	مختصة	بالقوة	بالفعل
فاعلية	فاعلة بسيطة	فاعلة مركبة	فاعلة كلية	فاعلة جزئية	فاعلة ذاتية	فاعلة عرضية	فاعلة قريبة	فاعلة بعيدة	فاعلة عامة	فاعلة خاصة	فاعلة مشتركة	فاعلة مختصة	فاعلة بالقوة	فاعلة بالفعل
مادية	مادية بسيطة	مادية مركبة	مادية كلية	مادية جزئية	مادية ذاتية	مادية عرضية	مادية قريبة	مادية بعيدة	مادية عامة	مادية خاصة	مادية مشتركة	مادية مختصة	مادية بالقوة	مادية بالفعل
صورية	صورية بسيطة	صورية مركبة	صورية كلية	صورية جزئية	صورية ذاتية	صورية عرضية	صورية قريبة	صورية بعيدة	صورية عامة	صورية خاصة	صورية مشتركة	صورية مختصة	صورية بالقوة	صورية بالفعل
غائية	غائية بسيطة	غائية مركبة	غائية كلية	غائية جزئية	غائية ذاتية	غائية عرضية	غائية قريبة	غائية بعيدة	غائية عامة	غائية خاصة	غائية مشتركة	غائية مختصة	غائية بالقوة	غائية بالفعل

المبحث الثاني يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فتقدمه لا يكون الا بالذات واستناد الحادث الى القديم لا يكون الا بشرط حادث يقارنه كتعلق الارادة يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والالة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التاثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن المؤثر متقدما عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخيره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية ممنوع كعدم المعلول ولو في غير القار كالحركة تفتقر الى عدم العلة ولو ببعض الشروط وعدم الثبوت لا ينافي الشرطية بهذا المعنى فالفاعل في طرفي الممكن واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه ان سابقا فسابق وان لاحقا فلاحق وبقاء المعلول عند انعدام العلة انما يتصور في المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وكسخونة الماء بعد النار لا في المؤثر يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة العامة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها

فان قيل الترجيح بلا مرجح بمعنى الوجود بلا موجد غير لازم وبمعنى ترجيح المختار احد مقدوريه بلا داع غير جائز فتامل قلنا الاولى لما جاز عدمه فلا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء فتخصيص الزمان الذي ان يوجد بالايجاد دون ما قبله وبعده فالاول يستلزم ان لا يكون الجميع جميعا ضرورة ان الايجاد من جملة ما يتوقف عليه الشيء والثاني يستلزم وجود الممكن بلا موجد ضرورة انه وجد بلا ايجاد في وقت امر دون غيره والشارح يجعل المعنى ان الايجاد لا ينبغي ان يكون من جملة ما يتوقف العلة عليه فلا ينافي بين العلة والمعلول فان كل منهما لا يتقدم على المعلول منه

بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها يقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان يعقبه
وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف
يكون اثرا وموثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى
المعلولية والعلية ههنا لا التاثير والتاثر واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه
الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه
عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث
فاعله بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده يحتاج الى
زوال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة
باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذاك
في العلل المعدة وكلامنا في العلل الموثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة
وانما تاثيره في حركات وافعال يفضي الى ذلك وينعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا
قياس سائر الامثلة فان البناء انما يوثر في حركات يفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض
ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول لليبس العنصر هذا على راي الفلاسفة واما على راي المتكلمين
باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين والموثر في الوجود قد
يكون هو الموثر في البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كمماسة النار للاشتعال فانه
بمعونة الاسباب لبقائه يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى
امر اخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر اخر وهذا ما يقال ان علة
الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى
استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب **المبحث الثالث** وحدة المعلول
بالشخص توجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث
منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اما الاول فلان الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج الى كل
لعليتهما واستغنى عنها لعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احدهما
فقط فيكون هي العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير للمحتاج الى الاخرى كافراد
الحرارة الواقعة بنيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع
والنوع الى علة ما مع جواز الاجتماع نظرا الى تعدد افراده وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع
بهذه كما يقع بتلك على البدل او لا يتبدل التشخص فيه تردد يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا
بعلتين يستقل كل واحد منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم
ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض
من غير تعدد شروط والات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد
اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين الاول انه يلزم احتياجه
الى كل من العلتين لكونه علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه ان
توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا
يفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف

على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه
بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج
الى الاخرى فلا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع
الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها
بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة
الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة في كون
هذه الحرارات من نوع واحد تندفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام
ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر
وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم
الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته
الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة
المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانب
العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا
غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول
الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة
لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما ليلزم
المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي
والجواب ان مفهوم احدهما وان لم يناف الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان
المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون
علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد اخر فلا يكون شيء منهما في معرض الاستغناء
ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى
علته المعينة التي اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما اي الفرد لا بعينه يحتاج الى
علة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا معنى
ان الواحد بالشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج
الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع
بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلة
اولا فان كان فلا فرق بين النوع والفرد بقي ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان
من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة لا بعينها بان
يقع منها على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا
الحجر في مسافة بعينها في زمان معين اذا وقع بتحريك زيد فلو فرضناها واقعة بتحريك
عمرو هل يكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان لايجاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول
وهذا غير ما سيجيء من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث يقع الحركة المعينة
بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضناها في ذلك الزمان

في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو وبل يكون تلك بالشخص تمسك
المخالف بان حركة جوهر يدفعه زيد حين يجذبه عمرو مستند الى كل قلنا بل الى الكل والجواب
تمسك المخالف اي القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا
فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو ويدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة
فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع
اجتماع المثلين ولهذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها
الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة
تركب المعلول لتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب كما هو الراي الحق واما الثاني فلان الاصل
هو الامكان ما لم يمنع البرهان ولانا سنبين استناد الكل الى الواجب ابتداء يعني جواز
صدور الكثير عن الواحد فلوجهين احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه
امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان
على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سياتي واحتجت الفلاسفة بوجوه
الاول ان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان دخل فيه شيء منهما تركب والا تسلسل
ضرورة ان العارض معلول له صدور ورد بانها امر اعتباري ولو كانت متحققة لم تخص
وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلول لا بل لا تناهيها اذا صدر عن الواجب شيء اذ معلوليه العارض
هناك مسلمة على انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا لكون صدوره
مغايرا او ان لا يسلب عنه الا واحد ولا يتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل
السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تمايز في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف
الصدور فانه كما يطلق على اعتبار يعرض للعلة والمعلول من حيث هما معا يطلق على
حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول اعني خصوصية بحسبها يجب المعلول
فان تعدد المعلول فهو متعدد والا فواحد وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فهو
ذات العلة والا فحالة تعرض لها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد
قلنا تحكمات لا تقضي بها شبهة فان قيل مرادهم انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية
ضرورة ان فاعليته لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذاك ويلزمه انه كلما لم يكن في الفاعل
تكثر ولو بالحيثية اتحد المعلول قلنا كلام خال عن التحصيل هادم اساس قواعدهم المبنية
على امتناع تعدد اثر البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية لا تقدح في الوحدة الحقيقية
والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل
ضرورة الثاني اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب وهو ليس ا اجتمع النقيضان بخلاف
ما اذا تعددت الجهة فان كلا يستند الى جهة ورد بان صدور ا لا يناقض صدور
ما ليس ا بل عدم صدور ا وهو ان صدق على صدور ما ليس ا لكن لا امتناع في اجتماع
الشيء وما يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وانما الممتنع
ان يصدق عليه انه يصدر عنه ا ولا يصدر عنه ا الثالث ان الاستدلال باختلاف
الآثار على اختلاف المؤثر مركوز في العقول ورد بانه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته

للزوم بدون لازمه واحتجت الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه
لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذلك مفهومين متغايرين فلا يكونان
نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هف او خارجا عنه لازما له فيكون
له صدر عنه وننقل الكلام الى مصدريته له ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين
والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان
يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا الثاني انه ان اريد بتغاير مصدرية هذا المصدرية ذاك
تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج
الثالث ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من العقود
لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية الرابع
ان المصدرية على تقدير تحققهما وعدم دخولهما في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا له لجواز ان يكون
معلولا لامر آخر اللهم الا ان الفاعل الواحد هو الواجب مع انه لا يتم الدعوى كلية الخامس انه لو
تحققت المصدرية لزم تكثر المعلول لا بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية
ح بعد ما يكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق
مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل السادس انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد
المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان
لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف
زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم سلب ا
مغاير لمفهوم سلب ب وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل وقد يجاب
عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من
الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي للمجموع الواحد من حيث
هو واحد بل يستدعي كثرة ملحوظها باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب
عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة
والقابلية الى قابل ومقبول والى قابل وشيء يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على
الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس
كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه
ويكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى المبدأ الواجب ولما
الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به
خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركة
متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة وافقها اراداتنا لم يصدر عنا تلك الحركة
وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية
لا تكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وح ان كانت العلة
علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك
الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير

وكما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شي من الاعتراضات
لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات محكمات لا يعتضدها شبهة فضلا عن حجة وقد بين المطلوب
بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح الا في امتناع صدور الكثير
عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للاخر
بالضرورة والشي مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الاخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا حقا
بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل
كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام
قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الاراء وتقريره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل
المبنية على انه لا يصدر عن البسيط شيان فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته لكل
منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للاخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا
لما جاز ان يصدر عنه شي اصلا لان عليته لذلك الشي مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل
ضرورة كونه نسبة لها الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب لزم
اجتماع النقيضين لان ب ليس ا وليس ا نقيض ا بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور
ا وليس ا يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه ا غير ما صدر عنه ليس ا فلا يكون تناقضا ولما كان
فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور ا عدم صدور ا وهو ليس بلازم وانما
اللازم صدور ما ليس ا وهو ليس بنقيض حتى قال الامام رحمه الله التعجب ممن يفني عمره في المنطق
ليعصمه عن الغلط ثم يتحمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان
قرره بعضهم بان عدم صدور ا صادق على صدور ما ليس ا فاذا اجتمع في الواحد صدور ا
وصدور ما ليس ا فقد اجتمع صدور ا وعدم صدور ا وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد
لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شي بطريق حمل المواطاة بان يصدق على ا
انه صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لا بان يوجدا فيه او يحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي
يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد يوجد في الواحد صدور ا
وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس ا ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا
وكذا تقرير الصحايف وهو انه اذا صدر عنه ا لم يصدر عنه ليس ا لامتناع اجتماع النقيضين
فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه ا لم يصدر عنه ا لا قولنا لم يصدر عنه ليس ا الوجه الثالث
انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه
فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاء
اذا وجدوا التسخين المجاور والتبريد حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة ورد بانا لا نم
ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام بوجود
الاثر ووجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولازمها الذي هو تسخين
المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار ثم عورضت بوجوه احدها ان الجسمية تقتضي
التحيز وقبول الاعراض وقابليته لها لا اقل ورد بمنع وحدة الجسمية ووجودية الامرين
الثاني ان كل ما يصدر له ماهية ووجود وكلاهما معلول ورد بعد تسليم تعددهما في الخارج

بان

بان المعلول هو الوجود او الاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ محاذياته لنقط المحيط
ورد بانها اعتبارات الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لا تحدث سلسلة الموجودات
ولزم في كل شيئين علية احدهما للاخر ولو بوسط ورد بان وحدة الذات لا تنافي كثرة
الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية
والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدأه وان يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الاول ثان وعنه
ثالث وبتوسطهما رابع وهكذا الى ما لا يتناهى من المعلولات وحينئذ لا تنحصر السلاسل فقد يقال
لو كفى مثل هذه الاعتبارات فللواحد الحق ايضا كثرة سلوب واضافات فتصلح مبدأ الكثرة
من غير توسط المعلولات ويجاب بانها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور ثم عورضت الادلة
المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهي امر واحد يقتضي اثرين هما التحيز اي الحصول في حيز وقبول
الاعراض اي الاتصاف بها فان نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للحيز والاعراض
مدخل في ذلك ننقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى
الجسمية لا محالة فان نوقش في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا
وغير ذلك قلنا هي بجميع ما فيها لها شي واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير
الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نم ان التحيز وقبول الاعراض والقابلية لهما من الامور الوجودية
التي يقتضي مؤثرا اما تحقيقا فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات
لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نم استناد كل من الامرين الى الواحد الحقيقي
بل احدهما باعتبار الصورة والايجاد والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن العلة له
ماهية ووجود ضرورة كونه امرا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد الحقيقي
متعددا واجيب بانا لا نم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته
انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف
الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ
محاذياته للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج
فلا يكون معلولا لشي ولو سلم فهي ذات النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة
بها فلا يكون فاعلا للمحاذات على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهرة لا مدفع له
الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو ثان
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين
فرضا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان واجيب
بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول وبتوسطه شي اخر وهكذا الى ما لا يحصى بيانه على
ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شي كان ذلك
الشي واحدا بالحقيقة والذات لكن تعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة
هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدأه فيجوز ان
يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة وتظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا

يجوز ان يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ الاول بتوسط معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول منه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور وقد يجاب بان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة ان ثبوت السلب لو ما والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليهما للزوم الدور

البحث الرابع

زعمت الفلاسفة ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقد عرفت ان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان الجواب بعد تسليم كونهما اثرين ان الامكان الخاص المنافي للوجوب او بالامكان العام الذي يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لا امتناع في الوجوب واللاوجوب في جهتين زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لاخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذا لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى الفعل بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضنا ان الامكان فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له

البحث الخامس

لا تأثير للقوى الجسمانية عند الفلاسفة الا بمشاركة الوضع ولا يمتنع دوامها بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يشترط في تأثيرها الوضع

اذا قلنا ان القوى الجسمانية متناهية بحسب المدة والعدة والشدة اردنا انها متناهية مطلقا فلا بد ان يبين اولا ان تلك القوى توصف بالتناهي واللاتناهي وان اتصافها بهما انما يكون بهذه الاعتبارات فقط ثم برهن ثانيا على كونها متناهية بحسبها فيظهر انها متناهية مطلقا ويحصل ما ذكره في بيان وجه عروضها الكم بالذات ليظهر وجه عروضها لما عداه من القوى المؤثرة وغيرها انها انما تعرضا الكم المنفصل الذي هو العدد فبذلك هو التناهي واللاتناهي في العدة واما ان يعرضا الكم المتصل فهو تناهي المقدار ولا تناهيه فان كان المتصل غير قار الذات يسمى ذلك العارض التناهي واللاتناهي بحسب المدة ثم ان الكم المتصل قد يعتبر لا تناهيه بوجه آخر وهو ان يعتبر انتقاصه بالانفصال الى مراتب غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة من مراتب الانفصال لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي بحسب

تأثيرها الوضع للقطع بان النار لا تسخن الا ما له بالنسبة اليه وضع مخصوص ويلزم تناهي فعلها بحسب الشدة وهو ظاهر والمدة والعدة لان القسري يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير في المعاوقة وتساويهما في القبول لان المعاوقة للطبيعة التي هي في الكبير اقوى وفي القبول الجسمية التي هي فيهما على السواء فاذا فرض في حركتيهما الاتحاد في المبدأ يتفاوت الجانب الاخر ويلزم التناهي ولا ينقض بحركات الافلاك لانها تستند الى ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التناهي منع كون القوة بقدر الحجم القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعا ولا يمنعون دوام ذلك كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا يسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص بان لا يزداد الى غير نهاية ولا ينتقص الى غير النهاية وذلك المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي محلها جسم متناهي انما يتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والآثار الصادرة عنها اما كميته الانفصالية وهي عدد الآثار واما الكمية الاتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوة التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فغرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع الانفصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذا الاعتبار يصير القوى اصنافا ثلثة الاول بفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة وقد كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو غاية القصر اعني الآن ظاهر الامتناع ان تقع الحركة الا في زمان وكل زمان قابل للانقسام بحيث يكون للقوة التي تقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكثر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب

طبيعة وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير
مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوته جسما من مبدا معين ثم تحريكه جسما اخر
مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ
بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر
لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها
انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدار على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك
والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
فيه اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية المنشبثة انما يختلف باختلاف محالها الصغر
والكبر لكونها متجزئة بتجزيتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير منا وبان لان ذلك للجسمية
وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت
في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير فيلزم
منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما فقوله التفاوت الصغير والكبير بان لا اختلاف
القسري باختلاف القابل فقوله وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف
القابل فقوله واذا فرض في حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع
للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان لو نقض
الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية
لها ادراكات جزئية اذ العقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجيء وتفصيلا بانه
لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدا ولو سلم فلا نم امكان ما فرضتم
من اتحاد المبدا بل مبدا حركة الاصغر اصغر من مبدا حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في
القسرية وابطا في الطبيعة من غير انقطاع ولو سلم بالتفاوت بالزيادة والنقصان
لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا الحركة فلك القمر وفلك زحل مبدا من موازاة نقطة
معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما
واجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى الارادات وتخيلات جزئية
مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة
الالات وكلامنا في تاثير القوى الحالة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدا
الواحد للحركتين بان نعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسافة جانبها الطرف الذي
يليهما من الجسم كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية
وليس المراد بالمبدا مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدا حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان
الاختلاف بالسرعة والبطؤ يكون مقارنا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت
بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان في الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات
القمر او زحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك بضاعة
موجودة يستند تلك الدورات اليها بل انما يستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا يوجد الا

مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان جملة الافعال وان لم يكن حاصلا في الحال لكن كون القوة قوية
عليها امر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا
نظر وعليه زيادة كلام نذكر في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تاثير القوى بان ما ذكرتم
من اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة
على المعاوقة او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف
مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير وتحريكه ليلزم ان يكون حركته
القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام
المحل كالوحدة والنقطة والابوة **المبحث السادس** يستحيل تراقي عروض العلية والمعلولية لا الى
نهاية سواء كان في معروضات متناهية ويسمى دورا او غير متناهية ويسمى تسلسلا اما الاول
فلاستحالة تقدم الشيء على نفسه بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في العلية حيث
يصح حركة اليد فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم الشيء على نفسه غير لازم لان
المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء او العلة القريبة كافية والا لزم
التخلف ولان الشيء يجوز ان يكون بماهيته علة لما هو علة لوجوده قلنا ما لم توجد البعيدة لم توجد
القريبة وما لم توجد القريبة لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج وما ذكر من كون الشيء بماهيته علة
لما هو علة لوجوده مع انه محال ليس مما نحن فيه بزيد بيان استحالة الدور والتسلسل عبر عنهما
بعبارة جامعة وهي ان يتراقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض
للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات
متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل
اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام
ان الشيء اذا كان علة لاخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزمه كون الشيء
متاخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة
وربما يبين بان التقدم والتوقف والاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج
اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف فان
قيل ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة وبالعلية فنفس المدعى
لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم
بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم توجد
العلة لم يوجد المعلول لا الاخر انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم
ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك
بالنظر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم
الشيء على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم محتاجا
الى ذلك الشيء فان العلة القريبة كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف
الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء

قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد العلة القريبة
وما لم يوجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء ثم ما لم يوجد البعيدة لم يوجد فذلك الشيء هو
معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة عن غير وجود المعلول
وإن كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود
المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
واما الثاني فلوجوه الاول لو لم تنته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التي هي نفس
مجموع الموجودات الممكنة المستند كل منها الى الآخر موجودا ممكنا وفاعلها المستقل ليس نفسها ولا جزءا
منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله بل خارجا واجبا يوجد بعض اجزاء السلسلة ويوجب
انقطاعها وعدم استناد ذلك الجزء الى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين وعلى هذا لا يرد
ما قيل ان اريد بالعلة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس الجملة فان التامة قد لا يتقدم
كما في المركب وان اريد الفاعل فلا نسلم استحالة كونه جزء الجملة فانه قد لا يكون فاعل الكل جزءا
كالنجار للسرير ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون السلاسل غير متناهية فتكون العلة الخارجة عن هذه
داخلة في تلك من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم فانما يفيد ثبوت الواجب لا بطلان التسلسل
على انه منقوض بجميع الممكنات مع الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها ففي المركب المرتب الاجزاء ربما يلزم تقدم المعلول او تخلفه
عن المستقل بالايجاد وان اريد انها تكون علة لكل جزء اما بنفسها او بجزء منها بحيث
لا يكون علة شيء من الاجزاء خارجة عن علة المركب ويكون العلة المستقلة للمركب المرتب
الاجزاء ايضا مرتبة الاجزاء ففي اجزاء السلسلة ما لا يمتنع ان يكون علة بهذا المعنى كالكل
المعلول المحض لا الى نهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا الكل بجميع جملة لا يقدح في
استقلاله بالايجاد واحتياجه في الوجود الى علته او احتياج السلسلة الى المعلول المحض ايضا وبهذا
يبطل الاستدلال بانه لا اولوية لبعض الاجزاء وبان كل جزء يفرض فعلته اولى بالعلية
هذا بعد تسليم احتياج السلسلة الى غير علل الاجزاء كيف ولا وجود لها غير وجود الآحاد
احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي
الى علة محضة لا تكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول
كل من آحادها الواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم
ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم
ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة
بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا
لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه
ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب موجود
في الخارج فقد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون
اما مع صورة منوعة كالنبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية
كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها

وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه
ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد
الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه
سلسلة المعلولات لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض
معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر
المستقل بالايجاد فيلزم التخلف من جهتين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها
معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع
السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تحقق
ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل
فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم تفتقر
الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرا او لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة
كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه
وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير
سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل
ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى
الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات
الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجمالا بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة
عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها لما ذكرنا ولا خارجا
عنها لاستلزامه تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من
اجزاء الجملة ولاحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد جزمنا بان المراد بالعلة
الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء
آخر فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا
لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم
كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف
حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات
فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته
المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة
للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة
لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث
اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات للسرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة
المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف
المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها لكل جزء من المركب
اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها

واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا مترتب الاجزاء بحدوث كل جزء منه بجزء منها مقارنة بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة هي جزء من السلسلة تحقيقها وتقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علية المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مترتب قبله قلت بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموع الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي الممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الاحاد لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل الثاني نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها ثم نطبق بين الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء والا لزم النقصان وتناهي التامة حيث لا يزيد عليها الا بواحد ونوقض اصل الدليل بسلسلة الاعداد عند الكل ومعلومات الله تعالى عندنا وحركات الافلاك عند الفلاسفة ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك ومقدورات الله تعالى مع معلوماته ودورات زحل مع دورات القمر وحاصله انه يجوز ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لا لتساويهما فان سمي مثله تساويا منع استحالته ووجه النقض دعوى الضرورة وتخصيص الحكم فعندنا بما دخل تحت الوجود اذ الوهمي ينقطع بانقطاع الوهم وعندهم بما اجتمع في الوجود بالفعل وترتب وضعا او طبعا اذ يمتنع التطبيق فيما عداه والحق ان اعتبار الاثنينية والتطبيق انما هو بحسب العقل فان اكتفى بفرض العقل اجمالا تم في الكل وان

هذا اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير النهاية ونعتبر جملة من معلول معين الى غير النهاية ونعتبر جملة اخرى من علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى بعدد متناه واما اذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى ما لا نهاية فنعتبر جملة من علة معينة الى غير النهاية ونعتبر جملة اخرى من معلول هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه فيحصل في كل واحدة من هاتين الصورتين جملتان احديهما ناقصة عن الاخرى بعدد متناه

برهان التطبيق

الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعي تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة ينقص من طرفها المتناهي واحد فيحصل جملتان احديهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منها بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احد الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيها اتفاقا ومقدورات الله تعالى اكثر من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من القمر ضرورة مع لا تناهيها عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مثل ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احدهما فوق الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات ولا كما في الحركات الفلكية فانها عرض الوجود فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هو متناه ولذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انها لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودة معا بالفعل مرتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد وطبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صور النقض بل يختص بما عداها ثم انا نقول فنظرا الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجودات ترتب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحقيق

الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون
الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل
جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض
ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل يشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم
الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها الا انه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى
من الزمان الثالث لما اشتملت السلسلة على معلول محض لزم اشتمالها على علة
محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقا للتكافؤ المتضايفين فينقطع وهذا ماخذ بعيد
منها لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ضرورة ان كل ما هو علة
فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ ومنها تطبيق بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة
فان تفاوتتا بطل التكافؤ والا لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية
بلا علية لما اشتملت الوجه الثالث انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا تكون
معلولا لشيء يلزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل او نقول لو كان المتضايفان متكافئين
لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما
في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية
محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية
فان قيل التكافؤ في المعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا واسطة لا علية العلة المحضة
قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة
وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية
لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان
اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها
علة كالمعلول الاخير وثانيهما ناخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلولات
ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان
معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم تزد لزم علية بلا معلولية
ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم التخلف لان
التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الرابع نعزل المعلول المحض ونجعل كلا من الاحاد
متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتي العلل والمعلولات فيلزم
لضرورة سبق العلية وبيانها الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل
والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة
على المعلول فان كل علة لا ينطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدم عليها
بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة
والا يبطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون معلولا

زيادة العلية وتناهيها

وفيه انقطاع السلسلتين الخامس تلك السلسلة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا ففرد
وكل زوج اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس فتناهي ورد بان عدم الانقسام قد يكون لعدم
التناهي الوجه الخامس ان سلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون
منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة
من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد
آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي
بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان
الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل
عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر السادس ما بين
هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناه لكونه بين حاصرين فتناهي السلسلة لانها حينئذ
لا تزيد على المتناهي الا بواحد ضرورة انه اذا لم يزد ما بين مبدا المسافة وكل جزء منه على فرسخ
لم يزد الكل على فرسخ الا بجزء بحكم الحدس وفيه نظر واما البيان بان المتالف من الاعداد المتناهية
لا يكون الا متناهيا فضعيف الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل
من علله البعيدة الواقعة من السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم
تناهي السلسلة لانها ح لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدا المسافة
وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان
جعلت المبدا مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين الى ستين والا فبجزئين فيصلح
الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يذعن للمقدمة الحدسية
بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مرات ما بين متناهيا كما في المسافة واما
على التقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد الى ما بين اجزاء زيد منه
وقد تبين الاستلزام بان المتالف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو في غاية
الضعف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منها واخفى لان التالف من نفس الاحاد اقرب
الى التناهي من التالف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر وانما
يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن هنا يذهب الوهم الى ان
هذا الاستدلال بثبوت الحكم اعني التناهي للكل على ثبوته للكل وهو باطل السابع عدة الوف السلسلة
اما مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة او اقل فتشتمل الاحاد على جملة بقدر
عدة الالوف واخرى بقدر الزائد والاولى ان كانت من الجانب المتناهي حقيقة او فرضا
تناهي عدة الالوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدا للزائد وحينئذ تتناهى السلسلة لتالفها
من جمل متناهية الاعداد والاحاد وان كانت من الجانب الغير المتناهي ما بين الطرف ومبدا
عدة الالوف فيكون متناهية وهي فضل احاد السلسلة على عدة الالوف فتتناهى عدة
الالوف والسلسلة بالضرورة ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوي والتفاوت
في غير المتناهي ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة من جملة
غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها مجتمعة او متعاقبة ففي الاحالة

وقعت الثانية من الجانب المتناهي

يشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة احادها او اكثر
وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد تجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها
ان ياخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى تكون عدة مائة الف مائة واما ان تكون اقل وهو ايضا
باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها
اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي
وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين بعض
مقطعا فيحصل جانب متناهي فيتاتى الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة
الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ
الجملة الثانية اعني الزائدة على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف
تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف
من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي
بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين
طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعماية وتسعة وتسعين
مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عددا وآحادا
على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة القائلة بان هذا اما ولذلك او الكثر
او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي فان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل
جزء من هذا جزء من ذلك فلا نسلم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة
الى ما لا يتناهى لكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت فمنع كون
الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الاخر الغير
المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مئاتها او عشراتها وحديث الجملتين في الانقطاع
او ليس بمبدأ الثانية كاذب

المبحث السابع

المادة للصورة محل وقابل وحامل والصورة
لها فاعل او جزء فاعل ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة اما استقلالا فظاهر واما اجتماعا
فلان المقوم حينئذ هو المجموع وهو واحد ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية لما كانت
الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما
واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل
لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها
مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من
حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث
هي صورة ما لا يكون واحدة بالعدد فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد
وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة اليها لان المقرر عندهم من ان شان
المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزءا من فاعل علتها
للزوم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها او
المحل يكون بالصورة المطلقة من حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا يتقوم المادة بصورتين

في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان تقومها بكل منهما يستلزم
الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر
واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها
تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها في
الدرجة الثانية وقد يقال ان الصورة لكل هيئة في قابل وحداني بالذات او بالاعتبار
والمادة لمحلها كالبياض والجسم وينبغي ان يكون مثل السيف والسرير من هذا القبيل اذ
الصانع لم يحدث فيه جوهرا بل هيئة وحينئذ لا يرد الاعتراض بان الهيئة السيفية ليست
مما يجب معها السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب الامام بانا لا نعني ان نوع الصورة يوجب
المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية
تشعر بان الصورة ههنا بالمعنى السابق على ان السيف مثلا اسم للمركب من المعروض
الذي هو الجوهر والعارض الذي هو الهيئة كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى
غير ما سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار
والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم بهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الاخر و
الظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت
يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض
قائم بالخشب لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت فعلى هذا يندفع اعتراض الامام
على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف
بالفعل اذ قد يكون من خشب او حجر ولا سيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب
مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك
السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجب بل قد تكون بعينها مادة لشخص اخر والصورة
الحاصلة في الجالس بعينها الصورة الحاصلة في الحديد بل نوعها وهذا مشعر بان المراد بالصورة
في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا
السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل
منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل واما غاية الشيء فهي ما يكون علة له
من حيث احتياجه الى علته المفتقر عليتها الى تصور الغاية ولهذا قالوا انها بماهيتها علة لعلية
الفاعل وبانيتها معلول له بل لمعلوله فانها بالوجود الذهني وبالوجود العيني معلول نعم قد
يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن معلولا ولا مقصودا بل وان لم يكن للفاعل
قصد واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغايات
اتفاقية وهي ما لا يكون تادي السبب اليه دائما ولا اكثريا نريد بيان علية الغاية دفعا لما
يتوهم من كون المتاخر عن الشيء علة له فمعنى كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده يعني
الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصور
الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا لغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية
بماهيتها اي صورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الخارجية معلول للفاعل

بل المعلول الذي هو له الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه
وللقوم عبارة اخرى وهي ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم
اول الفكر اخر العمل فان قيل الغاية قد لا يكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب غاية الغايات
وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل الذي
هي غاية لفعله قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر
قلنا قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية
وللاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتادى اليه السبب ان كان تاديه دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية
والا فاتفاقية لمن حفر بئرا او وجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد يتوقف عليته على امور خارجة عن ذاتها
غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لما بدون تلك الشرائط علة اتفاقية فان اتفق حصول الشرائط
معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية
وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية **تنبيه** لما كان الموجد عندنا هو الله
وحده كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقيبه اكثر الاحكام السابقة
للعلة الفاعلية بمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها
معلولا لامر اخر وكونها متناهية الاثار الى غير ذلك انما هي على راي من يجعل بعض الممكنات
مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على راي القائلين باستناد الكل الى الله تعالى
ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جري العادة بان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك
الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد
فوجد من غير ان يكون له تاثير فيه فعلة الاحراق تكون هي النار لا المار وان وجد عقيب
مماستها وعلة الكل زيد لا تكون شرب عمرو وان وجد عقيبه **المقصد الثالث في الاعراض وفيه**
فصول الفصل الاول في المباحث الكلية وهي خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا
ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب وصفاته والا فحادث وهو اما متحيز بالذات
وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود الجواهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها
اما مختص بالحي وهي الحياة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهي الاكوان والمحسوسات
وعند الفلاسفة الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والا فهو الممكن وهو ان
يستغني عن الموضوع اي محل يقومه فجوهر والا فعرض والصورة الجوهرية انما تفتقر الى المحل دون
الموضوع ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله لا كالجسم
في المكان وفي الاعراض فصول خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين
وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول
من الكليات لتقسيم الموجود ليتوسل الى بيان اقسام الاعراض واما عند المتكلمين فالموجود
ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا فحادث والقديم هو الواجب وصفاته
الحقيقية لما سيجيء من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر بأقسامه
التي سيأتي واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم
يثبت من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه

بانه لو وجدت شاركه الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر
لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا
بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس
بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز
عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجيء
تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج
ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن
والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال
فالصورة الجوهرية انما يدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل
لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض
ثم خروج الواجب من تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك
اذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع
وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه
هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم
في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر
وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون
بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود
الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة والمحل مادة
وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة وقد اعترف
ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف وزعموا
انها اجناس عالية عاشرها الجوهر ويبتني على ان كلا منها جنس لما تحته اجناس وليس الموجود
للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف
والنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الاينية من الاين وقيل من ان ينفعل كغير الاينية
واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة
وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست
اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة واذا كان هذا الكلام
كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم
والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى البعض وهو
الوضع او للمجموع الى الخارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك
او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل
او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا العارض فهو
الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعترض عليه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة والتعينات

الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع
الى الاستقراء من اول الامر طرحا للمؤنة بين المعد فاتم اعتذاره بانه ان اراد الارشاد
الى وجه ضبط تسهل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا باس وزعموا انها اجناس
عالية عاشرها الجوهر ويبتني على ان كلا منها جنس وما تحته اجناس وليس الموجود جنسا
للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة
الكم والكيف والنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الابنية من الاين وقيل من ان ينفعل
لتغير الابنية ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة هي الاعراض التسعة
والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته
من الاقسام الاولية اجناس لا انواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض
للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وجنبوا ما يحتاج من ذلك الى البيان
بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه التعرض
للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد
وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيهما من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وكذا
النسبة للنسبيات السبع فانهم لا يعقلون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها
نسبة متكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان [illegible]
ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى
سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع
رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا بل ان
معناه انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف
مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز ان يكون للكل
او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان
اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى
النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور
ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة
وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة
الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام واما الحركة
من الكم والكيف والوضع فظاهر انها ليست من الكم والكيف والوضع فيتعين كونها
من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة وربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتباري
ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات واما مثل الوحدة والنقطة
فقيل عدميان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما
والحصر انما هو للاجناس العالية لما حصروا المقولات في العشرة المذكورة بمعنى ان شيئا من
الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احدها او مندرجا تحتها
ورد الاشكال بالوحدة والنقطة واجيب بوجوه الاول انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل

والحصر انما هو في الامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها
ذات وضع على ما مر الثاني انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق
عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان عنها الثالث التزام انهما
خارجتان عن المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية التي تحيط
بها عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون
جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال وانما يرد الاشكال لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة
جنسا عاليا وبهذا يندفع ما قال الامام رحمه الله لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع
النوعية دون الجنسية وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها يعني انها خارجة عن المقولات
العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع
دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس
من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها
ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من
المقولات ولازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادي وجود
لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والآن فانما هي انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا
يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو في الحقايق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية
فلا حاجة الى ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل
واما صفات الباري فالفلاسفة لا يثبتونها ونحن لا نجعل المنحصر في الجوهر والعرض الا الممكن
بل هو الحادث يعني انها لا يقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات
العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو
الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض
ولا اشكال فيه المبحث الثاني الضرورة قاضية بان العرض لا يقوم بنفسه وتجويز ابي الهذيل
ارادة عرضية لا في محل مكابرة وبانه لا يقوم باكثر من محل وما ذكر من انه لو جاز قيامه بمحلين
لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم في مكانين ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان للمية
وتنبيه على مكان الضرورة وجوز بعض القدماء زعما منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات
المتماثلة قائم بالطرفين ورد بان هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف كما في الابوة والبنوة
من المضافات المتخالفة وابو هاشم زعما منه ان تأليف اجزاء الجسم بسبب تعسر انفكاكها
هو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لا بواحد ضرورة ولا باكثر والا لما بقي عند انعدام جزء وبقاء
جزئين ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذي بين الثلاثة واما مثل وحدة العشرة
وتثليث المثلث وحياة البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابي هاشم فيجوز
من الضروري ربما يشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال
ما ينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد
فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل
اخر الا انه بين لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام

القائلين بوجود الاضافات حذروا قيام نحو الجوار والقرب واستدلوا عليه بان المضافين ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منفعلا عن الاخر فلا بد ان يعدم بها اضافة واحدة لترتبط بينهما الجاسان الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة الى الوحدة الشخصية حسام بالله

بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض وتنبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منهما ما يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين مع انه قد جوزه بعض القدماء من المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالاخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذاك في غاية الظهور وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض قائم بجوهرين ويمنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف من اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف القائم بجزئين اخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعهما وصيرورتهما جسما امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا فاتصافهما به ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب اخر كارادة الفاعل المختار واما الثاني فانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لا يعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة والوحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام بجميع اجزائه قلنا المتنازع هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور ولعل القائم ان اراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التاليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعي القطع ببقاء التاليف دون زوال تاليف وحدوث اخر

البحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فما يتوهم من انتقال العرض انما هو وجوده في محل اخر كما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروائح وغيرها حدوث مثلها في المجاور واحتجوا بوجوه ١ ان الانتقال هو الحصول في حيز بعد الحصول في اخر فلا يتصور في غير المتحيز ورد بان ذلك في الجوهر واما في العرض فالحصول في محل بعد الحصول في اخر ٢ ان تشخصه ليس لماهيته والا انحصر في شخص ولا لما يحل فيه والا لدار ولا المنفصل لان نسبته الى الكل على السواء ولا لهويته لانها لا تتقدم التشخص بل لمحله فلا يبقى بدونه ورد بمنع استواء النسبة سيما في المختار ٣ ان محله المحتاج اليه اما المعين او المبهم فلا يوجد ورد بان المعين يتعين بالحيز الجسم ٤ انه حال الانتقال اما لا في محل فيحلي او في المنتقل عنه او اليه فاستقرار او في ثالث فيعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل والتحقيق انه في بعض من الاول وبعض من الثاني اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى اخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوال الوجوده في نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في اخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في اخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع اخر ولا نم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشيء محتاج متاخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سند المنع الحصر لان الهوية يطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس بمقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحل امتنع بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر الثالث ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بان المعين هو بتعين ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل متعين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمرجع لقولهم انه محل غير معين بمعنى لا بشرط التعين وهو اعم من الذي بشرط اللاتعين فلا يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال وبعده لا انتقال او في محل اخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم عن حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل بما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز

ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وبهذا احاله الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهي الى جزء اخر لا يتجزى غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد **المبحث الرابع** لا يجوز قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز فلا يكون فيما لا يتحيز بالذات ولانه لا بد بالاخرة من جوهر فليس قيام البعض بالبعض اولى من قيام الكل واعترض بان معنى القيام الاختصاص الناعت فقد يكون في غير المتحيز وقد يكون العرض نعتا لعرض اخر لا لجوهر كسرعة الحركة وملاسة السطح واستقامة الخط فلهذا جوز الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح ومنهم من تمادى حتى جعل وحدة الاعراض ووجودها من ذلك والمتكلمون على ان بعض هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجواهر وبعضها جواهر واما عرضية الوجود فخفا في [illegible]

جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فلا ان يختص بالمتحيز بالتبعية ثم انه اذا قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فانه المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما سيجيء ومثل الملاسة [illegible] على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة والبطؤ ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة وبطيئة ولو سلم ان البطؤ ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة او البطؤ عائد الى الذاتيات دون العرضيات اذ هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة بزمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة ويكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطؤ واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي

بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او هو واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطاء فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغني عنه المحل **المبحث الخامس**

ذهب كثير من المتكلمين الى امتناع بقاء العرض فالظاهريون لان استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولانه لو بقي فاما ببقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته واما ببقاء اخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل وضعفها ظاهر والمحققون بوجهين ا انه لو كان باقيا للزم قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بمنع الملازمة ٢ لو بقي لامتنع زواله اذ لو امكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضد فيدور لان اتصاف المحل باحد الضدين مشروط بانتفاء الاخر على ان زوال الباقي بالطاري ليس اولى بل العكس لان الدفع اهون من الرفع او بفاعل فيقتضي اثرا والنفي المحض لا يصلح اثرا ورد اولا بالنقض بالجسم وقد يدفع بانه يزول بان لا يخلق الله تعالى فيه عرض البقاء او لا يخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض لا يصلح محلا للعرض وثانيا بالقلب اذ لو لم يبق ففناؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا بالحل اذ يجوز ان يقتضي ذاته العدم في بعض الاحوال وان يكون مشروطا باعراض يتجدد على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا بدل له فيزول عنده او يكون طريان الضد وانتفاء الاخر معا كما في دخول كل من اجزاء الحلقة في حيز الاخر وخروجه عنه وهذا لا ينافي التقدم في العقل باعتبار العلية وان يكون العدم الحادث اثر الفاعل ولو سلم فليكن بمعنى انه لا يفعله لا بمعنى انه يفعل عدمه وذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فمن ههنا يحتاج في بقائهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين الاول ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا سمي السحاب عارضا [illegible] لا يقوم بذاته بل يفتقر الى المحل لتقومه فليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى الثاني انه لو بقي فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء اخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العروض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه ببقاء اخر لا يستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي ومنع انتفاء اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثاني انه لو بقي لامتنع

زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا
مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم
يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فننقل الكلام الى زوال ذلك الشرط فيتسلسل ضرورة
انه يكون لزوال شرطه وهلم جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فانه
احد الضدين على المحل مشروط بزوال الاخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر على طريانه
كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فدفع الطارئ للباقي ليس اولى من دفع
الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما يرفع قوة استقرار وسابقة ثبات لا يكون فيما يدفع واما
فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه موثر اذ حيث لا اثر لا تاثير
والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا
الدليل لزم ان لا يكون الاجسام زوال الا لما جاز عدمها بعين ما ذكر ودفعه بالمناقشة في
بقائها كما نسب الى النظام او في جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة مدفوع
بان الاول ضروري والثاني مبين في بابه نعم يندفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان
يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا
للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بان لا
يخلقه الله تعالى ولا يتمشى هذا في العرض ليس ما بعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبنى على تسليم
في ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما القلب
فلان العرض لو لم يبق فعدمه اي عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريان
ضد او وجود موثر والكل باطل بعين ما ذكروا واما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال الجواز
وذلك من وجوه الاول لا نم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته
العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضي العدم
عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرطه لئلا يلزم تخلف المعلول
عن تمام العلة الثاني لا نم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود
العرض مشروطا بوجود لعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بان يحصل عقيب بعض لا الى
الى ان ينتهي باحتياجها الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فيزول العرض المشروطة بهذا الشرط لزوال
شرطه الثالث لا نم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور المحال او الترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه ان اريد
بتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم
عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد انه لا يتحقق
ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الاخر
وخروج الاخر عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الاخر من غير استحالة نعم يكون الطريان سبق اليه جهة
لا ينافي المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل
وزوال الباقي عنه معا بحسب الذات لا تقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطاري
اقوى بحسب السبب فيدفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الرابع لا نسلم ان العدم
لا يصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى موثر محدث والفاعل محدثه يلزم ان يكون اثره

اما المقدمة الاولى فلانها قياس بلا جامع ودعوى اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل لجواز ان يكون تخلل العدم
شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء واما المقدمة الثانية فلان الشيخ منع اعادة العرض
بل الجسم ايضا ولا تغير عليه في ذلك لان القول منه بحشر الاجساد بناء على انه قال بتفرق اجزائها وجوز جملة الحق
حسام زاده

العدم ولو سلم فيختار انه بفاعل بمعنى ان لا يفعل العرض اي يترك فعله لا بمعنى ان يفعل عدمه
والحق ان بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم سيما الاعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد
المشاهدة او الامثال المتواردة فقد تشاهد ابدا استمرار الماء المصبوب من الانبوب يريد ان
امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان
الحق ان نعلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم
والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا
ذاك وان كان باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على
الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب
من الانبوبة وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني
بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بمقدمتيه اعني الملازمة ووضع اللازم
كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة واما الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة
بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان يكون الحيوة تجدد
الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه **الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث المبحث الاول في احكامه**
الكلية منها ان من خواصه قبول القسمة لذاته وهما بان يفرض فيه شئ غير شئ وبه عرفه الجمهور
او فعلا بان ينفك ومنها قبول المساواة واللامساواة وهي فرع الاولى وعند الامام العكس
ومنها الاشتمال على العادة وزعم الامام انه الصالح للتعريف ان المساواة اتفاق في الكم فيدور وقبول
القسمة يختص بالمتصل فلا ينعكس وكانه اخذ القبول منافيا للحصول ولذا قال الا اذا اخذ القبول
باشتراك الاسم واما حمله على انه اخذ القسمة الانفكاكية فغلط للتصريح بامتناعها في المقدار
فمن الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلثة الاول قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض
انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة يطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية
بان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم
بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجي الثانية قبول المساواة
واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة فرع
الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية وفعلية لزم نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائها على التساوي
او على التفاوت وقال الامام رحمه الله ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه
لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل
المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على
مثل الاخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اي فرض شئ بعد شئ الثالثة اشتماله على امر يعده
اي يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع
واما بالقوة كما في الكم المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع
يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه
الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون
تعريف الكم بها دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لا مفردا

نصف بعده وبرهن بثلث بعده بعث ... والمقدار قابل للتنصيف الى غير النهاية بناء على نفي الجزء والتنصيف ...
تضعيف في العدد ... غير متناه في طرف الزيادة ... في طرف النقصان
الواحد والمقدار بالعكس فانه متناه في طرف الزيادة لوجوب تناهي الابعاد ...
حسام زاده

فانه لا ينال الا بالعقل فيقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ولان قبول
القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس وانت تعلم انه مبني ذلك
على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل
حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل
والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول
باشتراك الاسم واما ما وقع في المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية فسهو فان الامام قد
صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار و
يحدث مقداران اخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك
الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون
الطبيعي ولا تبقى معه والمنفصل من الكم ما لا يكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير اذ قبول
الانقسام للقبول عرضي والمتصل بخلافه فان كان غير قار فزمان والا فمقدار فان قبل
القسمة في جهة فقط فخط او في جهتين فقط فسطح ان قبلها في الجهات من احكام الكم
انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد
مشترك اولا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات
ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد ولكون اجزائه معروضا
للوحدة كالقول الذي يوهم انه كم منفصل على ما سيتحقق في مبحث الحروف والاول المتصل وهو
اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود اولا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان
قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات
فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا التجزئة من جهة والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة
ويمكن ان يعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير
ذلك والجسم يحتمل التجزئة من ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد
المحيط او بالسطوح اما باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشمعة
مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم
التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا بين السطوح او جوانب السطح الواجب المحيط ثخنا وباعتبار
كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة
للخط يتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر
انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا
قسمت الى اثنين وثلثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي
اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة ويختص بامكان ان يوخذ بشرط
لا شيء وان شركت في امكان الاخذ بشرط شيء يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان
لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا واما الخط والسطح
فلا يمكن احدهما كذلك والا لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطوح ولزم
ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان

من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا هف و تشترك
الثلثة في امكان اخذها لا بشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلثة من غير التفات الى شيء خارج
من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات
الى غيره كان سطحا تعليميا وينتهي بالخط فاذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح كان
خطا تعليميا والكم منه ذاتي ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد ومنه عرضي وهو المحل الذاتي او الحال فيه
او في محله او المتعلق به كما في اتصاف القوى بالتناهي واللاتناهي باعتبار اثارها قد يقال الكم لا يقبل
القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار
والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كالبياض في الجسم
او متعلقا بالمحل كالقوى التي تتصف بتناهي الاثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل الشدة و الضعف
اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة
والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى تعقل الاخر بخلاف الكثرة
والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل
ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا
الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين العددين
غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد
الموضوع ولان كلا منهما قابل للاخر ومقبول له ولا تنافي بين الذاتي والعرضي فان الزمان عرض
بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولا بين كل قسمين من العرضي فان الحركة يعرضها
التجزي لقيامها بالمتجزي والتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة وبطوءا لانطباقها
على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار وقبضات الذراع يعني ان الشيء الواحد
قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم متصل قار لانطباقه
على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض على جهتين
او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك
ولذا يقبل التجزي فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة
كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا يتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى
نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم
متصل غير قار ولهذا يتفاوت بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع
منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم
عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات والمقدار قد يوخذ مع اضافة ويسمى الطول
والعرض والعمق يعني قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتداد على ما مر فيكون كميات
محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين او البعد الماخوذ من راس
الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا
او اقصر البعدين او البعد الماخوذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا
الثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله وفيما بين ظهر الحيوان وبطنه وح لا يكون كميات محضة

بل ماخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل
وهذا السطح عريض وذلك ليس بعريض وانكر المتكلمون وجود العدد ولما مر وجعلوا المقادير جواهر
مجتمعة على انحاء مختلفة وامورا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ورد الاول بتبدلها مع بقاء الجسم
بعينه وموقف السطح على التناهي المفتقر الى البرهان والخط في الكرة على الحركة والقطع والثاني بكونها ذوات
اوضاع واجيب بان المتبدل اوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والاشارة
اليها انفسها قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب
الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات
العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سياتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متالف
من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الانفصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من تركيبها
على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف
بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية
اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والنقطة للخط ولا ثبت للجسم التعليمي لو ثبت فالمتالف
العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر هي اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها
تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورة له سطح واحد ولا خط فيه وتارة مكعبا
له سطوح وخطوط والمكعب تجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص عرضه وتارة بالعكس
واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به
سطح وثبوت التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجي في بيان تناهي الابعاد فلو كان
السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة
ليحدث نقطتان لا تتحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر
ويتوقف على قطعها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته
للشي على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع
يشار اليها اشارة حسية بانها هنا او هناك ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم
التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد
الاخذ في جهة ما بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدميته بل نفي الامور
لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفا به واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء
الجسم هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق وللكل من الاجتماع والافتراق
هيات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير
اجزائه وهيات ترتيبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزى
وما ذكرتم من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما
عرضيين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص
بان يترتب على الطول من غير عرض وعلى الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك
الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس
الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر

جواهر اخر المبحث الثاني في الزمان انكره المتكلمون لوجوه ١ انه لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة
وليس الا الزمان فيتسلسل وتقدمه بالذات فان تقدم الامس على اليوم لا يفتقر الى عارض
٢ الزمان اما ماض او مستقبل فلا وجود لهما او حاضر ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة
امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود وح يلزم تتالي الانات المستلزم لوجود الجزء الذي
لا يتجزى وهذا بخلاف الحركة فان الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدا
الى المنتهى ولا يصح في الزمان للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الان ورد بانا لا نسلم
انه لا وجود لهما مطلقا بل في الحال وعلى التبادل فان قيل ولا للماضي في الماضي والمستقبل
في المستقبل لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من
مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل فاذا انحصر العام في عدة امور
كل منها معدوم كان معدوما بالضرورة ولهذا قالوا لا وجود لجميع الحركات الماضية من الازل
والآن فانها في الماضي والمستقبل والحال والكل محال اجيب بمنع الانحصار فان من الموجودات
ما لا يكون في شي من الازمنة كالزمان وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة نعم يتم انحصار الزمانيات
في الثلاثة بل في الماضي والمستقبل لكن وجودهما في انفسهما لا يستلزم وجودهما في زمان
احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض بالقطع
بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الان حادثا يوم الطوفان
بل لو وجد لم يكن الا امرا متقضيا منصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة
امتناع اجتماع المتاخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان
زمان وينتقل الكلام اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته
من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما
من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم
والمتاخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم
سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل
او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو
محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الاخر في
الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من انات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل
الزاما او استدلالا بادلة النفاة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة لجريانه
فيها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا
يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الزاما الا على المتكلمين القائلين بوجود
وجود الجزء الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على
استمراره من اول المسافة الى اخرها وهو ليس بمتجزى الى الماضي والمستقبل والحاضر ليتادى الى وجود
المذكور بخلاف الزمان فانه كم فينقسم لذاته وليس بحاصل من المبدا الى المنتهى للقطع بان الحادث
يوم الطوفان ليس حادثا الان وسيجي لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال

بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات
بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال
فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي الا انه اما ان يكون
منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في
المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص يستلزم
كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل
او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة
انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون
من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة
كالزمان بخلاف الحركة فانها لا يكون الا في زمان ولهذا قال ابن سينا ان عدم تناهي الحركات
الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة باللانهاية اذ لو كانت
موجودة فوجودها اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان
في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل حد مشترك بين الماضي
والمستقبل فيجوز ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع
ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا
منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض وغير منقسم
ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال
٣ لو وجد لامتنع عدمه بعده لاقتضائه الزمان فيكون واجبا مع تركبه وتقضيه ورد بانه
يكفي لبعدية العدم كونه في الآن الذي هو طرف الماضي المنقطع به الزمان ولو سلم فامتناع العدم
بعد الوجود انما يقتضي الدوام لا الوجوب الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه
بعد الوجود لان هذه البعدية لا يكون الا زمانية لان المتاخر مع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان
زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتاخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي
واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه متركب يقبل الانقسام ومتقضي يحدث
وينقضي اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود
لا يقتضي ان يكون في الزمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف الزمان الذي ينتفي
وينقضي اعني الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي
الوجوب الذاتي المنافي للتركيب والتقضي بل انما يقتضي الوجود نظرا الى الذات غايته انه
يكون دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه واحتجت الفلاسفة بوجهين الاول انا اذا
فرضنا في مسافة حركتين متوافقتين في الانقطاع فان توافقتا في السرعة والابتداء ايضا
قطعتا معا وان تاخر ابتداء الثانية وكانت ابطأ قطعت اقل فبين حركتي الاولى امكان
قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطوء معين وبين حركتي الثانية امكان اقل
من ذلك بتلك السرعة فهناك امر مقداري لا يرجع الى السرعة وامتداد المسافة او الحركة
هو المعني بالزمان فان قيل الحكم بالمعية والتاخر والسرعة فرع وجود الزمان عنده قلنا ممنوع

فان المنكرين قاطعون بهذه الاحكام ٢ تقدم الاب على الابن ضروري وليس وجود الاب
وهو ظاهر ولا مع عدم الابن لانه قد يكون لاحقا ولا تقدم فلا بد من الانتهاء الى ما يلحقه
التقدم والتاخر لذاته بحيث لا يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا وهو المراد بالزمان واجيب بان
هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تتصف بها الاعدام فان ما بين اليوم وقبل
السنة او الشهر متفاوت وعدم الحادث متقدم فرع وان المقصود التنبيه والا فوجود
امتداد يتصف بالمضي والاستقبال ضروري تعرف به العامة وتقسيمه الى السنين
والشهور والايام والساعات وانما الخفاء في حقيقته تمسكت الفلاسفة في وجود الزمان
بوجوه الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل
الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا
معا بالضرورة يقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان
ابتداء الثانية متاخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة يقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى
وكذا اذا توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها يقطع اقل فبين اخذ
السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع
مسافة اقل منها ببطوء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول في
تلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه
الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو
الذي عبرنا عنه بالامكان ونسميه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس الحركة ولا
امتداد المسافة ولا امتداد الحركة لانه قد يختلفان كالحركة من تمام المسافة وتلك
نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار كالحركتين المتساويتين في
مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطوء او على العكس بان يقطع السريعة في ساعة
فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة وكحركة
الجسمين المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان
قيل قد بنيتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبتني الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان
هذه الحركة مع تلك ومتاخرة عنها اي بالزمان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل
او يقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لا نم توقف صحة هذه الاحكام
على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء او بعده
وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام رحمه الله بان المقصود من هذا البرهان
تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي الوجه الثاني ان
كون الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب
وحده لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده
لانه قد يكون عدما لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا
معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان تكون قبلية الاب وبعدية الابن
لامر اخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان

فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء
يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا لمطابقته الجزء البعد حتى لو وجد الابن في الجزء البعد و
في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة
للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية
بدليل انها تتصف بها الاعدام فان من اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم الى راس السنة وكذلك
عدم الحادث قبل وجوده ثم زعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال
لانه ضروري يعرف به العامة ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور
والايام والساعات ويجري انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته فزعم البعض
انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب كما يقال
حين قعد عمرو في جواب متى قام زيد وبالعكس ولا يخفى انه ليس في هذا افادة تصور وذهب
ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته كم ولامتناع تالفه من الآنات
المتتالية لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزى متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهي
الحركة ولامتناع فنائه ضرورة ان بعدية العدم لا يكون الا بالزمان مقدار لحركة مستديرة
اذ المستقيمة يجب انقطاعها لما سياتي ولتقدير جميع الحركات به مقدار لاسرعها الذي هو
الحركة اليومية اذ الاكبر يقدر بالاصغر والاكثر بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرة دون
العكس ورد بانه مبني على الاصول الفاسدة انما يتم لو كان قبوله التفاوت لذاته القوم
وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو
متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس
بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد
عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك تختلف
تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب كما تقول العامة اجلس
يوما وللقاري اجلس قدر ما تقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة والتركي قدر ما يطبخ
مرجل لحما ولا يخفى انه ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة
فذهب ارسطو واشياعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار
اي كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو
لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال
فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال
فيكون تالفه من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة
على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اي
مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز
ان يكون مقدار الحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما سيجيء من تناهي الابعاد ومن
امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان
يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان تكون اسرع الحركات ليكون مقداره اقصر ليصلح التقدير

جميع الحركات به فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة
بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا
لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور
بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى
والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية
وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل
بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع اتصال الحركات لتخلل زمان
السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود
مقتضيا لزمان اخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل والتزام الخصم اياها بان يجعل هذا احتجاجا
على باقي الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع وانما يلزم لو كان
ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة ثم عورض بوجوه ١ ان غير المتغير
كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع المجردات تتصف بالكون في الامس واليوم والغد كالحركة من
غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدار الوجود لان المتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس ٢ ان الحركة
بمعنى الكون في الوسط ثابت فمقداره لا يكون متغيرا وبمعنى الممتد من المبدأ الى المنتهى وهمي فمقداره
لا يكون موجودا ٣ ان ثبوت العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة بخلاف ما نسميه الزمان مع عدم
حركة الفلك وبهذا يظهر انه ليس نفس الفلك ولا حركته واجيب عن الاول بان غير المتغير انما ينسب
الى الزمان بالحصول معه لا فيه فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر والى
الثابت هو السرمد وعن الثاني بانه كما لا يجب بل يمتنع في وجود غير القار اجتماع جزئين منه فكذا
في وجود مقداره وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف ثم عورض اي الدليل
المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه اما الملازمة
فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت
لان معنى الانطباق ان يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتاخر
واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان
السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة امس واليوم
وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذاك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور
بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من
الزمان فالزمان مقدار الوجود ومع ذلك ان المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحال الانطباق
على الثابت وان كان ثابتا استحال الانطباق على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجيء تطلق
على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد
في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمي محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة
التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال
وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود
بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لما امكن تصور وجوده بدونها لكن تصورها ممكن

والّلازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا افلاك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها فوجد او ساكنا فتحرك او يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو راي البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتاخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم عن الزمان وجزء يطابق المتاخر منه وهذا الكائن نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها معان محصلة لا استنكار في ان يعبر عن كل منها بعبارة سوى انها متناسبة على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمها الدوام المطلق والذي في الماضي ازل والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا خال عن التحصيل لان ما يفهم من كان يكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لها والجواب انه لا يصح ما ذكر من ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا لهيئة قارة على ان انطباق زمن البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان الدور حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعينة على ما صرح به البعض الا انه اقتصر من بيان نسبة المعينة على انها ليست معية شيئين يتفقان في زمان واحد ثم قال ومعية الحركة او المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام

نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وبحسب القياس الى الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته يسمى دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما الثاني فبانا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر قار يوجد منها جزء فجزء من غير ان يحصل جزءان دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج واما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ الى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزءان دفعة بل الى الآن يتجدد وينصرم ويوجد منه شيء فشيء وهذا ما يقال ان هناك امرا غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما في الحركة بمعنى الكون في الوسط يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا تعقل جنبا الى الآنات لان الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزي والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فيورد الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان الامتداد موهوم والجزء معدوم فماذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم يكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي يتجزى في الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزئته عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة منصرمة ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي في فرض تجزئته كان لحوق التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا المعية للحركة واذ لا وجود للجزئين معا الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية مجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انه بحسبه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات المورودة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل ولزم وجود معروضهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المعروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم وجود معروضهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان يكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لا عن موجود او عن موجود قار بحسب ما له من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجيء واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداد

به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا
او يكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك
فضاء لا يتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها
على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان • وذهب القدماء
الى انه جوهر مستقل فقيل واجب لامتناع عدمه سابقا او لاحقا ورد بانه لا يقتضي امتناع
العدم مطلقا وقيل ممكن واليه ذهب افلاطون واشياعه وعمدتهم القطع بوجوده وان لم يكن
جسم ولا حركة • ذهب القدماء اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه
غير مفتقر الى محل يقومه وحركة تفعل فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود
ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم
وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات
بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من
اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون
بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا
ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك
على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان
آت مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل
ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم
انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها
زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في
مثل هذا المتنازع الهائل الذي لا يرجى فيه تقرر الآراء على شيء • المبحث الثالث في المكان والمعتبر
من المذاهب انه السطح الباطن من الحاوي او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد
ماديا يحل في الجسم ويمانع ما يماثله ومفارقا يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق على بعد
الجسم ويتحد به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين مفروض يمكن
خلوه وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا ففيه مقامان • لا خفاء في
شيء ينتقل الجسم عنه واليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب
ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو
واشياعه من المشائين او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة
والمتكلمون فزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر
مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه
الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض
ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان
فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل واكثر وقد يسع
هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر ويتحد الا انه لما خلا الاناء من الماء او الهواء

حدوث الزمان

وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه
البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البداهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف
الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى
لتوارد الاجسام عليه توارد الصورة على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة
في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات
وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه
العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو
عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففي هذا المبحث مقامان احدهما في ان
المكان هو السطح او البعد وثانيهما في ان الخلاء ممكن او ممتنع • المقام الاول ان المكان هو السطح
او البعد حجة السطح وجوه ١ انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه
والبعد الموجود ان قبل الحركة كان له مكان وتسلسل على ان جميع الامكنة تفتقر الى مكان
فيكون داخلا فيها لكونه احدها خارجا منها لكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم الحال فيه
من البعد اللازم ٢ ان تمكن الجسم حينئذ يستلزم نفوذ بعده في البعد المكاني فيكون فيه
بعدان ويجتمع المثلان ويرتفع الامان عن وحدة هذا الذراع مثلا وعن تساوي اصل
المتمكن والمكان ٣ ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلا يتجرد او يستغني فلا يحل والجواب
مبنى الكل على تماثل البعدين وهو ممنوع • احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل
منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون موهوما
على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة واستدلالا لانه يقبل التساوي
والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زائد عليه او ناقص عنه نصف او ثلث
او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل
الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد
والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شيء من العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون
متحققا موجودا على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه اذا كان قابلا للحركة
الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب
الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها
من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان
داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال
وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه
ملزوم البعد المنافي لقبول الحركة وهو ملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء الثاني ان المكان
لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة واستدلالا فمن تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل قطعا
بانه ليس في الاناء المملو من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم ارتفاع الامان عن البديهيات
لكون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر متداخلا وكون المتمكن

٢ ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعني البعدين في محل واحد وهو المتمكن
منه

ما ويا لمكانه في المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الاخر حصل من تداخلهما
المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل
فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة
على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التحيز
فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز
ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق
البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ
فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ما ذكر من تعدد البعدين في التمكن واجتماع المثلين
ليس بمستقيم لان احدهما في المتمكن والاخر فيه للمتمكن ٩ حجة البعد انه لو كان السطح لم يبق التمكن
كما اذا جعلت المدور صفيحة رقيقة وبالعكس ولم يعم الاجسام اذ لا حاوي للمحيط وتبدلت
الاحكام اذ الطير الساكن في الهواء الهاب يستبدل السطوح فيلزم تحركه والقمر المتحرك لا يستبدلها
فيلزم سكونه ومكان زيد حين ملاه الهواء موجود ويلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التي ربما
تفيد قوة الظن وان لم يتم برهانا ١٠ احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح
لزم انتفاء امور يحكم ببديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة
اذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة
مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفيحة مع ان الجسم في الحالين واحد واذا جعلنا
في المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع
ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في
الهواء عند هبوب الريح فانه يتبدل عليه السطوح المحيط به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة او لازمها
او ملزومها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان
ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع
انه قد ملاه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في
حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لا يكون في سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجوز
كما يقال الماء في الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم هنا او هناك على انه هل يحيط به جسم
ام لا ومنها انا نتصور جسما لا يماسه شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان يتصور جسما لا يكون
في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز اخر وان كل نقطة على سطح
الفلك المحيط يتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن
بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال في استحالة بعض اللوازم وفي لزوم بعض
على ما لا يخفى المقام الثاني ان الخلا ممكن او ممتنع حجة الامكان وجوه ١ اذا رفعنا صفحة
ملساء عن مثلها دفعة لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلي عند ما
بانتقال الهواء اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع بجميع
امكانه دفعة اي في ان فانه بحركة تقتضي زمانا وان اريد بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء
معا فلا يلزم التفكك غير مفيد لجواز ان يمر الهواء الى الوسط في زمان الارتفاع ففي

الجملة الخصم بين منع اللزوم وامكان الملزوم ٢ لولا الخلا لامتنع انتقال الجسم من مكانه
الى مكان لان ما في المكان الثاني ان انعدم وحدث في المكان الاول جسم اخر فخلاف مذهبكم
وان استقر مكانه لزم التداخل او تكاثفه وتخلخل ما حول المكان الاول وذلك بثبوت الهيولى
وستبطله او تحقق الخلا وهو قد فرض عدمه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور
لتوقف كل من الانتقالين على الاخر واما الى الاخر فتتلاحق المصادمات لا الى نهاية ورد
بعد تمام بطلان الهيولى بانه ان اريد بالتوقف امتناع كل بدون الاخر فلا نسلم استحالته
لجواز ان يقعا معا كما في عصافير الدولاب او بصفة التقدم فلا نسلم لزومه ٣ لولا الخلا
لكان كل سطح ملاقيا لسطح اخر الى نهاية ورد بانه ينتهي الى العدم الصرف لا البعد وفراغ يمكن
ان يشغله شاغل وهو المعنى بالخلا المتنازع فيه ٤ المشاهدة كما في القارورة الممصوصة
جدا بحيث يصعد اليها الماء والزق المشدود الراس والمسام بحيث لا يدخله الهواء اذا
رفع احد جانبيه عن الاخر ورد بجواز تخلخل ما بقي من قليل الهواء ٥ المتنازع هو الخلا بمعنى
فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما
فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لا يتحقق اصلا قلنا
معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون
بامكان الخلا بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما
المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احدهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان
الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلي بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور
بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع
وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء
لا تتجزى من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين
قبل ارتفاع الاخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى
او بالوصول اليه من المنافذ والمسام من اجزاء لا تتجزى مسلمة عندهم مبتنية على اصولهم واجيب
بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى دفعة بل هو عندنا محال اما لانه يستلزم محالا او لو سلم امكان
الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة في ان لا ينقسم اصلا فلا نسلم امكانه كيف والارتفاع حركة
يقتضي زمانا وان اريد كون جميع الاجزاء معا ليلزم التفكك فلا نسلم استلزامه للخلا فانه حركة لها
زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم
ومنع امكان الملزوم ولا يتم المطلوب الا بثبوتهما نعم لو كان حصول الملزوم هو الا وصول اعني
السطحين الحاصل عند الارتفاع الزاما لمن يقول بكون الالاوصول اينا سعين منع امكان
الثاني لو لم يمكن الخلا بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان
فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم اخر يشغل المكان المنقول عنه وهو باطل
باعترافكم بل بشهادة العقل في اكثر المواضع كحركة عصافير الدولاب كل الى حيز اخر واما ان لا ينعدم
وح فاما ان يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين
المادتين واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي

يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما ان يكون الجسم ذا مادة يقبل المقادير
المتفاوتة من الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وسيجيء الدلالة على بطلانها او بكونه ذا اجزاء بينها
فرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلف لتحقق
الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه وان انتقل عنه فاما
الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الاخر على انتقال الاخر عن مكانه لامتناع
الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى مكان اخر فيلزم تحرك
الاجسام باسرها فتعاقب الحركات لا الى نهاية وهذا مع ظهور بطلانه يؤول الى الدور ضرورة
تناهي الاجسام وبعض هذه الترديدات يجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان لا يبقى خاليا او يصير
مملوا بانتقال جسم اخر اليه وتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء فنعني
ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يقبل ويتقارب
الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان ويكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على
ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم لما سيجيء بل غاية الامر القدح في مقدمات
اثباتها وهو لا يفيد في معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى
مكان الاخر على انتقال الاخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الاخر كما في المتضايفين فلا نسلم استحالته
لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل المعية كما في عصا مير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق
يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على
انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع الجسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف
بمعنى احتياج كل الى الاخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلا نسلم لزومه وما ذكرتم لا يفيد
ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء
لكان كل سطح ملاقيا لسطح اخر لا الى النهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسمين بحيث لا يماسه جسم اخر واللازم
باطل لما سيجيء من تناهي الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل ينتهي الاجسام الى سطح لا يكون خلفه شيء والعدم
الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع امارات هذه امور ايدل على تحقق الخلاء
قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كبت على الماء يصعد اليها الماء
ولو لم يصر خالية بل كان فيها هواء لما دخلها الا كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه
بالاخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد راسه وجميع مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج
واذا رفع احد جانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في تمديد جوفه وسد مسامه
ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة او مسلات فانه يدخله بسهولة فلو لم يكن فيه خلاء لامتنع
لامتناع التداخل ومنها ان ملاء الدن من الشراب اذا جعل في زق ثم جعلا في ذلك الدن فانه يسعهما
ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء
لان التخلخل قليل هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيصعد الماء ضرورة امتناع
الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام او يخرج
من شدتها وكذا الزق المنفوخ يدخل المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام واما
شراب الدن فيجوز ان يتكاثف وينفذ ويتخلخل منه بالانعصار شيء يسير على مقدار الزق

تقاربت

حجة الامتناع انه لو وجد لزم محالات الاول تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا
من جسم حركة في فرسخ خلاء وليكن بساعة واخرى مثلها في فرسخ ملاء وليكن بساعتين واخرى مثلها في فرسخ
ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق
واعترض بان الحركة تستدعي بنفسها زمانا ففي الملاء الارق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء
ونصف ساعة بازاء القوام الذي نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تخلو عن سرعة وبطوء
لكونها في زمان ينقسم لا الى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا توجد فلا يستدعي شيئا
او التي في ضمن الجزئيات فلا تقتضي زمانا ولا اقتضاه كل حركة حتى الذي في جزء منه وهو محال
قلنا قد لا ينقسم الزمان الا وهما فتنحل الحركة في جزء منه ولو سلم فالمقصود ان نفس الحركة
المخصوصة تستدعي قدرا من الزمان بحسب حال المحرك والمتحرك ثم قد يزداد بحسب حال المعاوق
وقد لا يزداد كما في الخلاء احتج القائلون بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان
ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما بوجوه الاول
انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء فلا محالة يكون في زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركته بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر
لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول
على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم
ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة
المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي
زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء وعورض
اولا بمنع امكان ملاء قوامه يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا
ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا
وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من
القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق في الضعف الى حيث يساوي
وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات السابقة بما على اصول
الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوقة
مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي
شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة
كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة التي تقع ساعة بازائها
وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهي
من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا بجزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة
المخروق ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة
وهو زمان الخلاء وهو يتفاوت بحسب قوة المحرك وحاجة المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم
بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي هي ليدفع الاعتراض

بجواز ان ينتهي قوام الملاء الى القوام الذي لا يكون ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتحقق فيه تلك النسبة منه

بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة
لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل لان الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر
من الزمان مثلا الحركة المجردة من السرعة والبطؤ ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة يمتنع ان
يوجد الا على حد من السرعة والبطؤ لانها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية
فاذا فرضنا وقوع اخرى لقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطأ منها او في
ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا يوجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد
يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فيكون الحركة في جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفي في
اثبات بطؤ الاولى ونفي كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى ما لم يتبين امكانها فان قيل سلمنا
انتفاء البطؤ لكن لا اخفاء في ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا يثبت المجردة من الطرفين
والبطؤ قلنا دفع الاعتراض انما يبتني على ثبوت البطؤ ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر
السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا اعرض في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها
لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا يوجد الا مع
وصف البطؤ والسرعة وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة
كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل في اقتضائه ح لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة
بدون السرعة والبطؤ لا ينافي استدعائها بنفسها شيئا من الزمان وكذا التعقيب باللوازم التي تقتضيها
الماهية مع امتناع ان يوجد الا مع شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى
المحقق ان الحركة بنفسها لا يستدعي شيئا من الزمان الثاني في امتناع حصول الاجسام فيه اذ لا اولوية
لبعض الجوانب ورد بجواز استناد الاختصاص الى اسباب خارجة الثالث وصول الحجر الى
الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه لا يقتضي عدمه مطلقا الرابع انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم في
المحجمة والماء في الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس وانكسار القارورة التي في
راسها خشبة الى خارج ان دخلت والى داخل ان اخرجت ورد بجواز ان يكون لاسباب اخر الوجه الخامس
انه لو وجد الخلا لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجيح بلا مرجح لكونه نفيا صرفا او
متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه
لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الخلا لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لا تناهيه
او بالنسبة الى جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض
الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث
انه لو وجد الخلا بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامي قد احدث
فيه قوة صاعدة لا تعاوقها الطبيعة الا بمعونة مصادمة من الملاء واجيب بانه مع ابتنائه على نفي
الفاعل المختار انما ينفي كون ما بين الارض والسماء خلاء صرفا ولا ينفي وجود خلاء خارج عنهما
او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلا لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها
قطعا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلا وكارتفاع
الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله
ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند شد راس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا وبنزوله على

مقتضى طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في راسها خشبة
وشد بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة ينكسر الى الداخل
لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان دخلت ينكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها خلاء يجامع الخشبة
واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فانه غاية ما في الامر لزوم هذه الامور لانتفاء الخلا واللازم
قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر
لكن لا يقوم حجة على المناظر **الفصل الثالث في الكيف** وهو عرض لا يقتضي لذاته قسمة او نسبة
وقد يزاد اولا قسمة احترازا عن الوحدة والنقطة لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى
الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين
ليكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل ربما يقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر
للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى المركبة من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية
الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي
هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم
والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة
احترازا عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم
بالمركب والبسيط بحيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات
ما يتوقف تعقله على تعقل شيء اخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا
ليس هذا توقفا وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلقه بخلاف
النسبيات فانها لا يتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر
فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة
قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها
واحترز بالقيد الاخير بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل
واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث
اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصوره
تصور امر خارج كالعلم والقدرة على ما مر وينحصر بالاستقراء في اربعة اقسام اقسام الكيف
اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات والتعويل
في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير
عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول
او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجها للضبط لما علم
على ان بعض الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمالات وتعبير بعضهم
عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يختص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما
هو منها انفعال وبعضها ليس الا انفعالا وتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل
الغير شبيها به كالحرارة بجعل المجاور حارا والسواد يلقي شبحه اي مثاله على العين لا كالثقل فانه

في الجسم التحريك الى الثقل قال الامام رحمه الله وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات
مع تصريحه في موضع اخر من الشفا بانهما منها وذكر في موضع اخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب
يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا ولتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من
حيث الكمية قال الامام وهذا يضيع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها قد تتعلق بالمجردات
وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغنى عن المادة في الذهن دون الخارج هي الرياضيات
بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث
منه قد يقع لا من حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهي وقد يقع من حيث
الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر لانه يقال
المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لانا نقول يجب ان يكون معنى
كون الكيفيات النفسانية مما لا يتعلق بالجسم انها لا يتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا تتعلق
به خاصة بحيث يستغنى عن النفس القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي انواع النوع الاول الملموسات
وفيه مباحث وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر
بموادها فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة
من حيث هي قد يكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة
ليست نوعا لحرارة النار ونحوها لا حقيقيا ولا اضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج
وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فخصت
بهذا القسم تمييزا بين القسمين المبحث الاول اطبقوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وهي غنية عن البيان ماهية وماهيته الا انه قد نبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية
من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة كيفية تقتضي سهولة الاتصال
والانفصال وسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس والتحقيق ان في الحرارة تصعيدا والالطف اقبل
لذلك فيحدث في المركب الذي لم يشتد التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات
وفي الذي اشتد حركة دورية كما في الذهب او تصعيدا بالكلية كما في النوشادر او سيلانا كما في الرصاص
او تليينا كما في الحديد او مجرد سخونة كما في الطلق بحسب اختلاف القوابل اي اصول الكيفيات الملموسة
التي لا يخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ولا خفاء في وجودها ثم يقال ان البرودة عدم الحرارة فليس بشيء ولا في ماهيتها فما يذكر في معرض التعريف
تنبيه على بعض ما لها من الخواص لافادة تصورها والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات
وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ما قال في الحدود الحرارة كيفية
فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث
تخلخلا من باب الكيف اي رقة قوام وتكاثفا بمعنى غلظ القوام وتصعيدا
اللطيف تكاثفا من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع لخروج الجسم الغريب عما بينها
ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ما سبق من جعل
الغير شبيها لا مجرد الافادة اثرما اعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة جسم حيوان

على ما زعم الامام رحمه الله وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب
على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه انها اذا اثرت
عن الحرارة فان كان في بسيط استحال ولا في الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء
هواء والهواء نارا او ربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان تميز الاجزاء الهوائية من المائية وبينهما ما يحيل
من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في ان الالطف
اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى
جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين في الاعتدال
حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار
والا فان كان اللطيف هو الغالب تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان
لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في
الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد
او التفريق بناء على المانع لا ينافي كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وقد يقال الحار لما يحدث حرارة اذا باشر ملاقاة البدن كالاغذية والادوية او لا كالسموم
واما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة
لاختلاف الاثار حتى انها تدفع الحرارة الغريبة ورد بجواز استناد ذلك الى العوارض اطلاق
الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية والنيرة وعلى الحرارة الغريزية
وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية
المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات مخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار
على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما
حرارة في بدن الحيوان ولما في كل من الكواكب والادوية والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية
المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على ما فيه الحرارة وان لم يعم به معنى مسمى الحرارة وغيره
واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النارية فان النار
اذا خالطت ساير العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها
عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال
فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام
السماوية فان المزاج المعتدل يوجب ما يناسب جوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني اذا امتزجت العناصر
وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب بسائط السماوية فيفيض
عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وزعم بعضهم
على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة
ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا يدفعها
الا الحرارة الغريزية فانها اله للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر
البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام رحمه الله بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريزية
تحاول التفريق والغريبة افادت من التفريج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق

ملك الاجزاء وبالجملة يجوز ان يكون هي الحرارة السماوية او النارية وتستند اثاره المختصة بها الى خصوصية
حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص واورد على اعتبار الالتصاق انه يوجب
كون العسل ارطب من الماء فدفع بان المراد سهولة الالتصاق بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار
سهولة التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللبن في الرطوبة واجيب بمنع سهولة التشكل في النار
البسيط وبان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء وفي كون اللين والصلابة
من الملموسات والاستعدادات تردد واما مثل البلة والجفاف واللزوجة والهشاشة واللطافة و
نسبتها الى الاربع وفي كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف المذكور في كلام بعض المتقدمين
ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي
التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد
التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه فهي كيفية
بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق
ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة التصاق بالغير وسهولة الانفصال
ولا نم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل الماء ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة
كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا فكان مراد الامام تاويل
كلامهم بما ذكر والا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة
الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف ومبناه على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال
اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال
ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس الذي فوق جدا كالغبار
المحرقة رطبا لكونه كذلك وقد يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما
يتم على راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام
واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا
للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة
في النار الصرفة وانما ذلك فيما نشاهده من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا
او شهور ينقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد
قلنا لو اوقد الف سنة فمداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء
رطبا وبطلانه اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت وخلط الهواء
بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة
على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه
سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون
المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة
لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا لسهولة والصلابة كيفية يقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون
للشيء بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو الانفعال فيعتبر ان الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار

الا انه ينبغي ان يكون مرجع قبول الغمز واللاقبول الى الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكر اللين والصلابة
كيفيتان متضادتان وقيل هما من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللين
عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه صلابة بينهما تقابل الملكة والعدم واما مثل البلة فقد يعد من
الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهي الانتقاع
والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة وهي كيفية يقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق بل يتحمل
الامتداد ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهي ما
يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة وقد يقال لرقة القوام كما في الماء والهواء
ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في القند ولسرعة التاثر من الملاقي كما
في الورد وللشفافية كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث
يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية
ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية واللذع وهي كيفية نفاذة جدا لطيفة
يحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده
ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال
الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدا لهما لا نفسهما

المبحث الثاني من الملموسات الاعتماد فمنهم من يجعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة الى جهة
ما لا مبدأها المعقول وقد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة الجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون
من الكيفيات الملموسة ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد
حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء ويعدم مع بقاء الطبيعة
كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدا تنفير بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنع
عن الحركة الى جهة ما وسيجيء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه في انه من اي قسم
من اقسام الكيف وقد تجعل انواعه ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعي منها انما يكون
الى فوق وتحت لانهما الجهتان الحقيقيتان والبواقي اضافية تتبدل فلا يكون انواعا
على ان الحصر في الست عرفي لا حقيقي اذ الجهات متكثرة جدا كاجزاء الجسم وغير منحصرة اصلا
كالنقطة ثم انه فالطبيعي من الاعتماد الثقل وهي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على
مركز العالم او الى الصوب المركز في اكثر المسافة بينه وبين المحيط من غير ان تبلغه والخفة وهي عكس
اي انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست ويدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط
بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد
والهابط مثلا وفي جعل انواع الاعتماد ستة ضعف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي
يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل الذين هما
الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته
فوقا بل صار رجله الى فوق وراسه الى التحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالوجه
للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتماد الى غير

اعتماده الى قدام اعتماده الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيها
ان حصر الجهات في الست امر عرفي مبني على العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا و
يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم من ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما
بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب الجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد
او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه لا لانقسام عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقي من انواع
الاعتماد الذي لا تختلف التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما
مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على النقطة
التي يتعادل بها على جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى
الى ما بعد الهوا دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كما في الهواء • ولربما ارجعهما الى الرطوبة واليبوسة
او الى كثرة اجزاء الجسم وقلتها على ما قيل لان الزق يسع من الزيبق اضعاف ما يسع من الماء مع
زيادته في الرطوبة وتساويهما في الاجزاء والا لكان في الماء فرج خلا نسبتها الى الاجزاء نسبة
الزيبق الى ثقل الماء • ما ذكرنا من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقين
بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهوا خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها هو مذهب الجمهور
وذهب الجبائي الى سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل
كالذهب وتوقد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض الثقيل
والخفيف من غير دلالة على خفتهما قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم وذهب الاستاد ابو اسحق الى
ان الجواهر الفردة متجانسة لا يتفاوت في الثقل والخفة وانما تتفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كثرة
الجواهر الفردة في الثقيل وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب
من الاجزاء القليلة صفة الثقل ومن الكثيرة صفة الخفة بمحض ارادة المختار وبغيرها من الاسباب كما في
الاعراض من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الراءين بان الزق الواحد يسع من الزيبق
اضعاف ما يسع من الماء فالزيبق اثقل من الماء بكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساويهما في الاجزاء
في الصورة المفروضة وهي ان يملا الزق ماء ثم يفرغ فيملا زيبقا اذ لو كان اجزاء الزيبق اكثر لزم ان يكون
فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزيبق على وزن الماء وان يحس زق الماء بالا
الفارغة اضعاف ما يحس به من المملوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع الى الحيز
الخالي بناء على ارادة القادر او ان في الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال الاحساس بها لغاية الصغر
فرط الامتزاج بالاجزاء المائية • ومنع القاضي تعدد الاعتمادات حتى زعم ان في الجسم كيفية واحدة
تسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وبعضهم تضادها لما انها تجتمع كما في الحجر المتجاذب علوا
وسفلا والحبل المتجاذب يمينا وشمالا والحق ان الطبيعيين متضادان وان لا تضاد بين القسري
وغيره كما في الحجر الذي يرفع واما غير الطبيعي فقبيل المختلفان منه متضادان لما ان الترتيب مبدأ الحركة
فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين وهو محال ورد بانه ليس تمام
العلة كيف وقد اجتمعا في الحبل المتجاذب الى الجانبين وقد يقال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الممنوع

تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على مقعر فلك القمر كالنار والمضافة كيفية

عن التحرك • اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد
ربما يتعدد اسماؤه بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له
بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص ثم نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات ما معناه جواز ان يعرض
لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة
متضادة لا يقوم بجسم اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب
حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا
الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التقادم والتساوي في القوة يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف
جهته والحق ان الاعتماد من الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء
واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي يرفع الى
فوق فان الرافع يحس مدافعته هابطة كما في الزق المنفوخ الممسك تحت الماء والدافع مدافعة صاعدة
واما غير الطبيعي من الاعتماد فقبيل المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدأ
قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر
وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع
الحركتان الى جهتين اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى
خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين تتضادان
فكذا الاعتمادان الموجبان لهما وقد يدفع قال الامدي ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة
اثر الاعتماد وتضاد الاثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة
بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين
الى الجهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتمادات والجواب
انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد
الاعم فلا نم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي ايضا وقد يسلم
لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب نحو
متساويين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من المتجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال
لا بل هو كالساكن الذي يمنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا • والمعتزلة يسمون الطبيعي من
الاعتماد لازما وغيره مجتلبا ولهم اختلاف في ان الاعتماد الصاعد للهوا لازم او مجتلب
وفي ان اللازم هل هو باق ام لا كالمجتلب وانه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل لا
وقيل يتولد منه اشياء من الحركات والسكنات وغيرها بعضها لذاته بشرط وبغير شرط
وبعضها لا لذاته • والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف
الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكالاعتماد الى باقي
الجهات ولهم اختلافات في باب الاعتماد ومنها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا
لازما لما شاهد في الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا انشق خرج الهواء صاعدا وشق
الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما يتعلق به من الثقل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك
لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقله وطاته لانا نقول لو علم لكفى

الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل وطاءة الماء الا استقرارا وثباتا كما تراه لا انفصال بينهما
اذا بقي الزق مشدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعود لانفصل
عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد دون الخشبة اذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها
سوى تخلخل اجزائها وتشبث الهواء بها لا يقال يجوز ان يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم
الانفصال سيما وهو هواء لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج
لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية التي صارت جزءا للممتزج كما في سائر
المركبات على ما تراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها
الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا
وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم تمسك الجبائي بان
الانسان اذا تحامل على حجر باليد فاعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما في اخص
اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا وبان ما لا يبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها لا فرق
فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا في الاعتمادات التي مجتلبها مقدور ولازمها غير مقدور
ورد الاول بمنع كون اخص اوصاف الاعتماد ما يبطل الاعتماد اللازم والثاني بانه
تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة
فان من فتح بابا او رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح والحجر
تولد سكونه في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا انتصب عمود قائم
وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك
الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على الانحصار فيجوز ان
يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر
لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة تداخل الجسمين لانه ان اريد
التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في ان
واحد كما في اجزاء الحلقة التي يدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد
بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد
فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد
فانه تولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق
من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده للاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده
عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته
كتوليده المجاورة المولدة للتاليف وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم والفلاسفة يسمونه
الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبداه اذا كان من خارج فقسري والا فان
كان مع شعور فنفساني والا فطبيعي وبعضهم يخص الشعور بالارادي ويجعل النفساني اعم منه ليتناول
ميل النبات الى التبرز والتزيد ويدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة او مبداها انهم قالوا
الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيزه والا لكان مائلا عنه لا اليه لانه لا يجامع القسري عند
اختلاف الجهة لامتناع المدافعة الى جهة مع التنحي عنها ويجامعه عند اتحادها كما في الحجر المدفوع

الى اسفل ولذا كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمي الى فوق تشتد ابتداء وتضعف
عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا بمصاكات متصلة
ازداد الميل الطبيعي قوة حتى غلب القسر فرجع المرمي وان تفاوت حركة الحجرين المختلفين في الصغر
والكبر المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي في الكبير اكثر والفلاسفة
يسمونه اي الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبداه وما يبحث هو عنه
ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني
كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في
الجو او اقتضته على انحاء مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من يخص المقرون بالقصد والشعور
اراديا ويجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه
بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات
نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سياتي في بحث الحركة مع زيادة كلام
في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما يدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبداها
القريب فمنها انه يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض ومنها ان الميل الطبيعي لا يوجد
في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يتاتى هذا في مبدا الميل اذ ربما يتخلف الاثر لفقد شرط او وجود
مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل القسري الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع
المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى
ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان
كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر بحسب طبعه واخرى احدثها فيه القاسر
على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته اسرع مما اذا سقط بنفسه فقط ويتفاوت تلك
السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر الذي يحرك صاعدا بالقسر ثم
يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية يشتد ابتداء ويضعف عند القرب من النهاية والطبيعية
بالعكس لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق
فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدا المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم ياخذ القسري في الانتقاص
والطبيعي في الغلبة فيا حد حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان
الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركاتهما في السرعة والبطوء
وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدا المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير
لان المقدر عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية
في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر فزيادة المقاومة منها والفلاسفة يزعمون انها
ليس كلما اشتد ويضعف ويقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحدة
الحق ان ذلك لا يعرف حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال
لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه
اثر لا يتخلف عنه ولا يفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى اسفل وقد يخص بما يصدر

الحركات على نهج واحد دون شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقة
واما اطلاقها على المزاج وعلى الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية
او نحو ذلك على ما ذكره الاطباء فمختص بالمركبات **النوع الثاني** المبصرات كالالوان والاضواء وقد يبصر
غيرها بل غير الكيفيات من الاوضاع والمقادير وما يتصل بها ولهم هنا مباحث . وذهبت الفلاسفة الى ان المبصر
اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات
المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات والمقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء
والتحدب والتقعر وساير الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال
والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة
واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى
الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه **المبحث الاول** للون طرفان هما
البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائط وهي انواع متباينة بل متضادة ان لم يشترط
غاية الخلاف والتحقيق ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التي تحته مثل بياض الثلج
وبياض العاج ونحو ذلك وكذا ساير الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك حتى ان النوع
من الملموسات هي الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة والضوء
نعم قد يكون لجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كما في الالوان وقد لا يكون كما في
الاضواء ومبنى ذلك على امتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان ما به التفاوت ان لم
يدخل فيهما فذاك والا فالاشتراك منقوض بالعارض واجيب بانه وان لم يدخل فيه فقد دخل
في ماهية المعروض الاشد وفيه نظر وبالجملة فعدم دخول ما به التفاوت فيما فيه التفاوت انما
يمنع التفاوت فيتم النقض اولا فلا يتم الدليل ومن هاهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك
والاشتداد وبعضهم الى اثباته في الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية في الخط الاطول
اكمل وفي الاقصر انقص * حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء
في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما بينهما من
الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست
متضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والا فمتضادة وقوله والتحقيق الظاهر
من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات
الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع
اللون هي البياضات المخصوصة التي لا يتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد
وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة
المخصوصة التي يكون في افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات
ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع
الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياض الذي
في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد وكالحرارة
والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان كل جملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه اشترك جملة

٣ حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والا فمتضادة صح صح

منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فان اللون والضوء
قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس للالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت
والضوء توهم نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما يتوهم ذلك في جملة جملة من انواعه
كالبياض مثلا لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس
فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في انه ليس نوعا لما تحته ولا جنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ما
تقرر عندهم من ان القول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها
لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في
الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق الاشتراك
الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت
من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو
صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان
القدر الزايد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما خارج
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج
دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان
مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل
في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض
تساويه في جميع المعروضات وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع
تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل
في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض
الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار واجناسها وتكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا
خارجا عن حقيقة النور وداخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر
الزايد لو كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة
من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية
التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض زيادة فيه
فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة
ولا يمتنع مثل ذلك في الماهيات وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزايد الذي به التفاوت
في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من مفهومات
في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع
تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هاهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل
المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل جعلوا
ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص
لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وما ادعي التفرقة بين ما اذا كان
ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في تجرد هوية

لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتمشى في اجزاء الماهية لجواز ان يكون بما به يتفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه **البحث الثاني** من الناس من زعم انه لا حقيقة
للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما في الزبد والثلج ومسحوق البلور
والزجاج والسواد من عدم غور الضوء في الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء عن خلاله
نفوذ الضوء على ما يشاهد في الثوب المبلول والبواقي من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب
الحصول على ما قاله ابن سينا لا شك في حدوث البياض بما ذكر لكنا ندعي حدوثه بغيره كما في البيض
ولبن العذراء والجص وزعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء
صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم غور
الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت
مخالطة الهواء وقد يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا
يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان
اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعي ان البياض يحدث من غير هذا الوجه
كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهواء
عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى
انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في
تصفيته ثم يخلط الماآن فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم
يجف وما ذاك لحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا منحلا في الخل والان
اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلي بالتفريق اولى من ذلك على سبيل
الاستحالة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء عند
الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك
مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعد ما كان لا يعلم حصوله الا
بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لا اعلم هل يحصل البياض بسبب غير هذا وكان صاحب
المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض
في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية
لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة ومما استدل به في
الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق التدرج
من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة
ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه
الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض لم يكن البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة
لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف
وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف

جل باضه بسبب ان الظهور فانه ... وانما يجب ذلك الابيض من

لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين
الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركب من السواد والبياض
اظهر من دلالته على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع
ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد
عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد واقتصر بعضهم على نفي البياض لما انه ينسلخ
ويقبل محله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر واقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز
ان يكون المحقق مفارقا والمتخيل لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيل لا يقال محل البياض
يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى
فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث
يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان يمتنع
الاتصاف به وهو باطل وليس بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام
قابلا وهو حق وقيل الاصل هو البياض والسواد وقيل والحمرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقي
بالتركيب تعويلا على مشاهدة ذلك في بعض الصور ولا يخفى انها لا تفيد الحكم الكلي القائلون بكون
السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب كما يشاهد
من ان البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي
يشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالط النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتد
الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرقي
حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية وان انضم اليها بياض
حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها
حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما يفيد ان التركيب المخصوص
يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا
المبحث الثالث الضوء ذاتي ان كان من ذات المحل كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر
ويسمى نورا وهو ان حصل من المضيء لذاته فاول كضوء ما يقابل الشمس والا فثان وثالث وهلم جرا
كضوء وجه الارض قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة فهي عدم
ملكة لا كيفية وجودية والا لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق في
الحائل بين ما يحيط بالرائي او بالمرئي وليست عدما صرفا لتنافي المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل
الظلمات والنور الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف
من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على شيء اخر تعريف بالاخفى وكان
المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة
جسم اخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى
وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة

المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من
مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء
داخل البيت الذي في الدار من مقابلة جواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس او لهواء
اخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات
الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء
لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء
مضيء خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل
المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس المانع
بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا يتاتى على توهم الظلمة كيفية
مانعة عن الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان
المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى
وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ولهم تردد في ان المضيء فيما يشاهد من الهواء هو الهواء نفسه
او ما يخالطه من الاجزاء لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان
محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية ونحو ذلك احتج
الاولون بما يشاهد من الهواء المضيء في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب
ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن قوة
وضعفها ظاهر لان الكلام في الهواء الصرف والاقرب ما ذكره الامام رحمه الله وهو ان اضاءة الهواء
لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ
فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص
اذا جاوزه اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك
الاخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيئا كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير
مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف واما الظل فهو ما
يحصل من الهواء المقابل للمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من
المضيء بالغير ليس بمطرد لتناوله ما هو من مقابلة القمر واما الظل فهو ما يحصل اي الضوء الحاصل
من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد
من المضيء بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل
وفاقا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاضواء
والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى
ما لا نهاية له لانقسام الكوة فمبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الاجسام
والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام
الى ما لا نهاية ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا
فمعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام واذا كان للضوء
ترقق على الجسم حتى كانه يفيض منه ويكاد يستره سمي الذاتي شعاعا كما للشمس والعرضي بريقا

كالمرآة والله اعلم وقد يشتد للضوء ترقرق وتلالؤ على الجسم حتى كانه شيء يفيض منه ويصعد
مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره فان كان ذاتيا كما للشمس سمي شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة
سمي بريقا المبحث الرابع لما كان حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء عال او متحرك
او متوسط بينه وبين المضيء بالذات توهم ان المضيء نفسه يتحرك انحدارا او ارتفاعا او
انعكاسا فهو اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء ويبطله انه لا يحصل التحرك
بالطبع الى جهات مختلفة ولا الحركة في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك
ولا كون ما خلف الجسم المحسوس اظهر للباصرة السليمة ذهب بعض الحكماء الى ان الضوء
اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك
بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال
واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان
الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل
ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم ويدل
على بطلان هذا الراي وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل
الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك
التي تحته الثالث انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي
يحيط به الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار
فلا خفاء في انه يرى حائلا في الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واضعف رؤية لا (اضعف رؤية خ)
ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط
الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو
شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط للرؤية
المبحث الخامس الضوء مغاير للون في الحقيقة وشرط له في صحة الرؤية اما الاول فبشهادة
الحس وتضاد الالوان دون الاضواء وافتراقهما في الوجود كما في الاسود اللامع والبلور
المرئي بالليل ضوءه دون لونه واما الثاني فلانه لا يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط قطعا
بوجه وذهب بعضهم الى ان الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق هو اللون والخفاء المطلق
هو الظلمة والمتوسطة هو الظل وتختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرفين لا تمسك
لهم يعتد به وذهب ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون لان عدم رؤيته في الظلمة
انما هو لعدمه لا لكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان الجالس في الغار يبصر الخارج
حول النار ورد بانه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال الامام الرازي لو كان
الضوء مشروطا بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور وهو ضعيف لانه دور معية
الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء
وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به فيما ادعيا
كيف وانه قريب من انكار الضرورة وما ذكر الامام رحمه الله من ان قبول الجسم للضوء مشروط

الفصل الاول في سبب الصوت سببه القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وسبب التموج اما امساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع وانما اعتبر العنف فيهما لانك لو قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم يحس صوتا ولو شققت شيئا يسيرا او كان الشيء المشقوق لا صلابة فيه لم يحصل القلع صوت ثم من المعلوم ان تموج الهواء لازم من كلا السببين لان القارع للهواء يحوجه الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبها بعنف شديد وكذلك القالع ثم في الامرين جميعا يلزم التباعد من الهواء ان ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك وان كان القرع اشد انبساطا

من الشفاء

بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق ممنوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور المرئي بالليل **النوع الثالث** المسموعات وفيه مبحثان **المبحث الاول** الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة كيفية تحدث في الهواء بالتموج المعلول للقرع او القلع لا نفس التموج او القرع والقلع على ما ظن انها ليست صحيحة ويدل على وجوده في الخارج وتعلق الاحساس به هناك وايضا ادراك جهته والتمييز بين قريبه وبعيده وليس ذلك لمجيء الهواء القارع من تلك الجهة ولقوة القرع القريب وضعف البعيد والا لما ادرك كونه من الجانب المخالف للاذن السامعة ولما ميز بين القوي البعيد والضعيف القريب ٭ من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الاراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل مما يدرك الاول باللمس والآخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلانه بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان بعيد او قريب لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وتمييز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكن في صوتين متساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولهم تردد في مقام اخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز بين

وروده من اليمين او اليسار ومن القريب والبعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على مطلوبين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج عن الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية من حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وهنا اوردوه من الاشكال وجوابه ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا الاختلاف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما يعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات واما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه انا بعدما ادركنا الصوت عند الصماخ ينبعه بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي يصل الينا الى ما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان يبقى منه شيء متماديا ادركناه الى حيث ينقطع وهي وح يدرك الوارد ومورده وما يبقى منه شيء موجودا وجهته بعد مورده وقربه وما بقي من قوة المواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة اثر ينتهي بنا الى المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ٭ ويدل على كونه بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ انه يميل مع الرياح وان من تكلم في طرف انبوبة طرفها الاخر على اذن واحد من القوم يتفرد هو بسماعه وانه يتاخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفاس من بعيد وامثال هذه امارات لا تستبعد افادتها اليقين الحدسي لكن لم تقم حجة على الغير الا انه لو استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقائها على سننها مع هبوب الرياح والنفوذ في المنافذ من صلب الاجسام لم يكن بعيدا وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الاملس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر متكيفا بكيفيته على ما هو الظاهر ٭ راي الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع فكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور من جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسامع التي تقع في تلك المسافة وتصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ويتاخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت

مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفاس بسبب آخر
فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما يفيد اليقين
الحدسي للناظر وان لم يقم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بوجوه
الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في
الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل
فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الريح
يميل عن جهتها الى خلاف جهتها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على جهة
ولذا لا يخلو عن تشوش السماع الثالث انا نسمع صوت من يكون بيننا وبينه جدار صلب مع القطع
بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل بل هو اضعف واسرع زوالا من الرقم
على الماء وقد صار مثلا في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا ولا يكون هناك
طريق آخر للهواء فلا نم السماع الا يرى انه كلما كان المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل
فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة
لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المعبر عنه المسماة بالصوت والحرف
فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة
الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء
مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة
مستبعد جدا وابعد منه حديث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل
او جدار بحيث يرد ذلك التموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط القوي
لما حدث من ذلك صوت هو الصدى وترددوا في ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على
او من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه
ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على حاله
واحداثه كيفية فيما يجاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من المستبعدات التي يكاد يلحق بالمحالات

المبحث الثاني قد يعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع
وهو الحرف والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض
في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد
المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر تميزا
في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل
الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان
في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة بقي النظر في دلالة قولنا تميزا
في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق
ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان
يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد يختلف
مع اتحاد المسموع وبالعكس وما في المطالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها

عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يحصل له معنى وكانه جعل قوله في الثقل متعلقا بيجد وقال
عن بعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته وكفى بهذا
اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل لماهيته
الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصياتها وينقسم الى صامت ومصوت مقصور اي
الحركات وممدود وهو المدات ومعنى الحركة ههنا الكيفية الحاصلة من امالة مخرج الحرف الى مخرج احد
المدات فالى الواو ضمة والى الالف فتحة والى الياء كسرة وامتناع الابتداء بالمصوت لذاته
لا لسكونه للقطع بامكان الابتداء بالساكن وان لم يجز استعماله في بعض اللغات كالوقف على
المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت الا المقصور لانه الحركات الثلث تعد عندهم
في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من
حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة يسمى المصوتة
الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى
صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان والساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل
الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد
بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف
الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء
كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى
يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع
حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس
يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على
المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان
الاول حرف لين والثاني مدغما نحو خويصة وانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة
وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف
فان ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت انما كان مشروطه
بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشيء
لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت
مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه وينقسم الى آني كالطاء وزماني كالفاء اي الحروف
باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني وهو
انما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في
وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط
ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد
منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا والى
متماثل كالياء بين الساكنين ومختلف بالذات كالباء والياء وبالعرض كباء بين متحرك وساكن
او مضموم ومفتوح يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع

في بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد تختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالباء الساكنة التي يتلفظ بها زيد الآن او في وقت اخر او يتلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالباء الساكنة والمتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن الالفاظ يكون افراد النوع الواحد اما متحدة في السكون والحركة كالبائين الساكنتين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالباء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعني بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع ما يقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن اختلاف بالعارض مقابلا للتماثل وان اريد الاتحاد في العارض ايضا كانت الباءآن الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة انه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض ٭ والصامت مع مصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل بِ ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل با وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل بل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لا فانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمقصور فهو مندرج فيه جزء منه ٭ قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم فاوردنا في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحروف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل لَ بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مع حرف مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود باعتبار الثاني صامتان بينهما الهاء واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وباعتبار الاول مجموع صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على رأي اهل العربية من ان اللام والالف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا في الممدود جزءا منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون الا صامتا مع مصوت ممدود ٭ ويتألف من الحرف الكلام المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ ايضا وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعا مثل ق ود وفي واللفظ بما يتألف من المقاطع ٭ ولهذا يقع في مقابلة الحروف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ وحروف ومقاطع ويتألف من الحروف الكلام ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا نحو ق او ممدودا مثل في وقو او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحروف والمقطع لذا

يقال اجزاء المركب الفاظ وحروف او مقاطع نحو زيد قائم من لفظين وماذا من مقطعين ويا زيد من مقطع ولفظ ورَبِّ في امر المخاطب من مقطع وحرف وارضي واخشوا من لفظ وحرف ويشكل بمثل في وقوا فان كلا منهما مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا بخلاف في وقوا فان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك ٭ وزعم الفارابي ان اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن ان يقدر جميعه بجزء منه اذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصور او ممدود او بما تركب منهما وقرنه بالعرض كالجسم ٭ وزعم الفارابي ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار وهو العدد وغير قار وهو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا ببيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل علي او بالعكس مثل كان ثم يركب هذه المقاطع مرة اخرى فتحدث اشياء اعظم مما تقدم واصغر ما يتقدر به الفاظه هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها ما ذكر فيه المقصور اولا ثم ردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج ان يتقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فيستوفيه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر والجواب منع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدير لذاته وههنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكم الذي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل ٭ النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم واصولها تسعة لان الحار يفعل في اللطيف حرافة وفي الكثيف مرارة وفي المعتدل ملوحة والمعتدل في اللطيف دسومة وفي الكثيف حلاوة وفي المعتدل تفاهة ثم يتركب منها انواع لا تحصى ٭ المشهور ان اصول الطعوم اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال في احوال ثلث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان انية ما ذكر من التاثيرات ولميتها مذكور في المطولات ثم بتركيبها تحصل طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البساطة قوة وضعفا والتركيب هي الكيفيات اللمسية بها بحيث لا يتميز في الحس وبعض المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد الاول وفتحها نوع من الدواء وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندبا والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبساطة ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالطه الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يعد في الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة ٭ النوع الخامس المشمومات وهي الروائح ولا اسماء لانواعها الا من جهة الملائمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة او المجاورة كرائحة حلوة او الاضافة كرائحة المسك والله اعلم ٭ وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها اسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفي كون مصادرها

ممدود فقط الآن يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل ق فمن مقطع ٭

ملوحة والبارد في اللطيف حموضة وفي الكثيف عفوصة وفي المعتدل قبض صح

وهو عصارة شجر يسمى فيلزهرج ٭

موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يفضى اليه كالبواقى ومن ههنا
يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لا مصوته ولمست الحرير لا لينه وذقت الطعام
وحلاوته وشممت العبير ورايحته • القسم الثانى الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات النفوس
الحيوانية وهى مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا فمنها الحياة وهى فى المشاهد قوة تقتضى الحس والحركة
اى يكون مبدأ القوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها ساير القوى
اى القوى الحيوانية فيكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدا وذى المبدأ وغير قوة التغذية لوجودها
فى النبات مع عدم الحياة ولهذا كان فى العضو المفلوج او الزائل الحياة باسرها من غير حس وحركة وغذاء
اى من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون
من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من
الواجب وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها
من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا
فالتغاير بينهما قد يكون بالعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من
الاشخاص يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان يسبق الى الوهم ويقع فى بعض العبارات
انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة قوله فمنها
الحيوة سيجى معنى الحيوة فى حق الله تعالى واما حيوة الحى من الاجسام فقد اختلفت العبارات فى تفسيرها
لا من جهة اختلاف فى حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم
والاثار فقيل صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق لا للاحتراز
البعض للاحتراز وقيل قوة هى مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة
الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة
والمحركة على ما سيجى تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا
خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل
صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج هو اصلح بالنسبة اليه يسمى الاول اعتدالا
نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر فى بحث المزاج فاذا
حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث باذن الله تعالى
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فيغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها فى
النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسها وان
الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدل
على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو
المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفى العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض بان عدم
الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية
لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر
عنه الاثر بالفعل يعنى انا نريد ان القوة التى يصدر عنها بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن

مثلا باقية والقوة التى يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هى هى
بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه
ظاهر البطلان كيف وقد صرح بان فى العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن
الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الاثار قوة واحدة وهى
الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة
الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان • وعندنا لا يشترط
اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى الجزء وخالف
الفلاسفة والمعتزلة تعويلا على ما يشاهد من زوالها بانتقاض البنية وفقدان الاعتدال
والروح ومنا من استدل على عدم الاشتراط بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين حيوة واحدة
فيلزم قيام العرض بالكثر من محل واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ فالاشتراط من الجانبين دور
ومن جانب واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه قائم بالمجموع على ما سبق ولو سلم فدور معية ولو سلم
فعدم المرجح ممنوع غايته عدم الاطلاع عليه • وذهبت جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى
بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى
البسيط بل فى الجزء الذى لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح
الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى
الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة
الى ان هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وخروج
المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه
ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واحتج
بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين
من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض بالكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل
جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور والا فيلزم الترجيح
بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط باسباب
مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها يقوم
بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او يقوم بكل جزء
حياة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها
ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس يوجد فى الخارج وان لم نطلع عليه لا يقال
فيكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت فى الجزء الاخير من غير شرط لانا نقول عدم
قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى به تحقق
واما الموت فزوال الحيوة اى عدمها عما اتصف بها او كيفية تضادها وكان هذا مراد من
قال انه فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير جرح احترازا عن القتل
على ان الفعل بمعنى الاثر اذ التاثير اماتة فعلى الاول معنى خلقه تقديره او خلق اسبابه
واما الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل فهذا معنى

فيكون نحو

انه عدم الحيوة عما من شانه اي عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل ليكون عدم ملكة الحيوة كما
في العمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عن استعداد الحيوة موتا
فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هي كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره
المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز
بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل
اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسير الاماتة لا الموت وقد يستدل على كون الموت
وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق
في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه
على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج

ومنها الادراك وبيانه في مباحث **المبحث الاول** لا خفاء في انا اذا ادركنا شيئا كان له تميز
وظهور عند العقل وليس ذلك بوجوده العيني اذ كثيرا ما يدرك ولا وجود او يوجد ولا ادراك
بل بوجوده العقلي وهو المعني بالصورة فحقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل ومنها اي من
الكيفيات النفسانية الادراك وقد مر نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه رأي المحققين
من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة
او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او الالة التي بها الادراك وهذا معنى
ما قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به
يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من
امر خارجي او حاصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في الته والمراد بالمشاهدة
مطلق الحضور وقوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير الة
فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بالة فيكون في محل الحس كما في الابصار
بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في المجاور وكما دراك الحس المشترك بحصول الصور
الخيالية في محل متصل به وليس المراد بالمشاهدة مجرد الحصول على ما هو معناه اللغوي الا الابصار
او ادراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير وهو الدور نعم تغيرت
العبارة في جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كأنه قيل هو حضور عند المدرك حال
الحصول عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرار
بحسب المعنى حتى كأن هناك حضورا عند المدرك واخر عند الالة وليس كذلك بل الحضور عند
النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حالة لم تكن
ويشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميز وظهور لذلك
الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات
بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى
ان يحصل منه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول
الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك
الشيء سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة محال

عند المحصلين سواء جعلنا الادراك مصدر المبني للفاعل او للمفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك
وما به يدرك في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك
وان لم يعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتمييزا
للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل اما بحقيقته كادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون
التغاير اعتباريا وهو كالمعالج يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما
بصورته المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات اشارة الى ما ذكروا
من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون
خارجا فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول يكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته
الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني يكون صورة منتزعة منه والثالث يكون صورة
متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك
المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها
انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا
من العقلاء لا يطلع على ذاتها وماهيتها الا بعد النظر والتامل واما الكلام في ماهية النفس فلا يجوز
ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا
نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع
علم الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك
وبعلم ذلك الى لا نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم
وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع
الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد هو ذات المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه
فمن حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا
يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج ولا يباين
صورة الشيء وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة
ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجسم ولهذا لا يلزم من ادراك
الكيفيات العقلية ايضا كالايمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها واما الكلام في علمه
فليكف في شرح حصول السواد للجسم ثم لا يقدح في ذلك ان المبصر هو هذا السواد وهذا الشبح
والمتعقل هو الانسان لا صورته وانكم تجعلون الادراك للنفس او الحس المشترك مع ان
الحصول في الجليدية مثلا وانه ربما يتحقق الحصول فيها مع عدم الادراك لعدم التفات النفس
ثم الصورة العلمية وان كانت من حيث حصولها في العقل عرضا لم تناف كون الماهية المعقولة
جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما انها تكون جزئية باعتبار قيامها بالنفس
الجزئية وكلية من حيث انتسابها الى الافراد ونسبة الحصول الى الصورة في العقل كنسبة الوجود
الى الماهية في الخارج فلا زيادة الا باعتبار العقل ومن ههنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي
من حيث ان الحصول نفسها علم وعرض موجود في الاعيان كسائر صفات النفس مع ...
زائد عليها مفهوم ولا تحقق له الا في الاذهان واما المعلوم فهو ما له الصورة لا نفسها الا اذا ...

لها العقل ويلحقها احكام هي المعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض
المعلوم حقيقة ها اشارة الى دفع اعتراضات للامام رحمه الله وغيره منها ان العلم لو كان بحصول
صورة المساوية التي ربما يسمى ماهية الشي لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة
المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة
والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به صورة الحارة لا صورتها وماهيتها وكذا
جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية محفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجة
والصورة كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا ينافي ما قالوا انها الهوية
بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ثم الماهية والحقيقة كما يطلق على الصورة
المعقولة فكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول من السماء مساوية
لماهيتها وتارة انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب اخر وهو ان حصول الشي
للشي يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول
السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول
الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض للمحل والادراك
حصول الحاضر لما حضر عنده وهو معلوم لنا بالوجدان وتحقق كونه حصولا وان لم نقدر
على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنه الشي او ما يجري مجرى
هذه العبارات ولهذا اعني لكون الحصول الادراكي مغايرا للحصول العرضي للمحل المستلزم للاتصاف
لا يلزم من ادراك المعاني التي يكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو
ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شان
النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي
هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ثم انهم لم يبينوا
ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه يستلزم
الحصول الادراكي والحق ان الكل موجود غير متاصل هو لصورة فما ذكروا من انه لو كان كذلك
لزم من ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة ولصفاتها اجتماع
المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من الاجتماع انما
هو بين الهويتين على انه لو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان الحصول الادراكي غير حصول
الاتصافي فلم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان
عدم استلزامه فيما ليس من شانه الادراك كحصول السواد للجدار اولى وعلى هذا لا يرد ما ذكره الامام رحمه الله
من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول فكان الجسم الحار
مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس والعقل هو الموجود العيني كهذا السواد
وهذا الصوت وهذا الانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون
سفسطة والجواب انه لا نزاع من ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول
صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات
هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال وغيره من الالات كالرطوبة

الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا
لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الالة بل الحصول عند المدرك للحصول في الالة
فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض اخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس علما بما هو
المراد بالمشاهدة كما في الادراك لكان الحاضر الذي لا يلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك
ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون
جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا
جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا تجعلون العلم تارة
حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشي الواحد
باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فكون الصورة العقلية
عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وانما المستحيل كون الشي جوهرا وعرضا في الخارج
بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث
قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل
من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل
نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود
تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى
بالحصول تحقق اخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك وبهذا الاعتبار يصح
جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب في ان العلم عرض موجود في الخارج
بمعنى حصوله في النفس حصولا متاصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة
ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا مثل حصول العرض
في المحل على ما سبق قلنا الكلام في صورة هذه الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على الوجود الذهني
صورته وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد يؤخذ من حيث ان الحصول فيها فيكون عرضا
قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متاصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد
يؤخذ من حيث ان الحصول لغيرها فيكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا
فلا يتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متاصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق
له الا في الذهن واطلاق المعلوم يجوز ان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس الصورة نعم
قد يشار الى نفس الصورة بانها تعقل ويلحقها احكام وعوارض لا يحاذي بها امر في الخارج هي المعقولات
الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم
واما المعلوم الذي هو ما له الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان
الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم
وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية
او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على راي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية
او يجعل الامور المتصورة ارتسامها في غير العقل والا لكان المعلوم حاصلا في الخارج فيكون جوهرا

مطلب

انما بالمعقولات الخ

لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا القولين الا في المعنى
والمتكلمون لما انكروا الوجود الذهني جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك
لها اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذ لا تعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا
ولزم القول بالصورة في الكل لان الادراك معنى واحد فان قيل لا الاضافة الى العدم المحض
فلا صورة له فلئن اخذت صورة وعلما في الذهن كان في الذهن من المعدوم امران الصورة وذو
الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الا صورة ومعناه ان له وجودا غير متأصل
وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن
والمعلوم ما في الخارج وفي كلام ابن سينا انه ليس في العقل من الممتنع صورة وتصوره انما على سبيل
التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض او على
سبيل النفي بان يحكم ان ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكأنه مراد ابي هاشم حيث اثبت علما لا معلوم له
والمتكلمون يعني من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق
بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة كالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت
القاضي وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلاثة امور او لكل منهما فيكون
اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق
لا يتصور الا بين الاثنين متغايرين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول
الشيء للشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعدوم مما من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والممتنعات
كالمفروضات التي يتبين بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن ايضا لم يعقل
الاضافة بينها وبين العالم وما يقال من ان امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو راي افلاطون
او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا ضروري البطلان في الممتنع لا يقال غاية ما في الباب
اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات فان الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة
الى المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم
بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما يكون للذي الصورة لا للعدم المحض
فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه من المعدوم امران وهما
الصورة وامر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى
كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو اخرجت الى الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم
انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم يتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها
العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل وهذا بخلاف الموجود
فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال اخر وهو انهم صرحوا
بان الصورة انما يكون علما اذا كانت مطابقة للشيء وذلك لان هذا انما هو في صور
الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي بعض
المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس بحصول الصورة لانه ذكر في الشفاء
ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما
يكون على سبيل التشبيه بان يعقل من السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يكون

بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع
السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما
لا معلوم له بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وح لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا
معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الآمدي من انه يصطلح على ان المعلوم ما تعلق
به العلم من الاشياء **المبحث الثاني** انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل و
الاحساس مشروط بحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم
عن الاولين والتعقل عن الكل الاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على
هيئات مخصوصة محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث
شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط
بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول
والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية
وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية
ومثل وضعيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس وفي كون هذه من العوارض
الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية وعند الشيخ الاحساس بالشيء علم به فان اراد انه لا يخالف
سائر العلوم الا باعتبار التحصيل والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالتي العلم التام بالشيء
والاحساس به وان اراد انها انواع من العلم فلفظي مبني على اطلاق العلم على مطلق الادراك
وهو انما يقال لما عدا الاحساس وقد يخص بالاخير او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئي او البسيط
معرفة او بالتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا
مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا ولكون الشك ترددا في الحكم
والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وان اريد بالشك الحكم بتساوي
الطرفين فهو احد الاقسام السابقة وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار
علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم
التام بهذا اللون وبين ابصاره وكذا بين العلم بهذا الصوت وبين سماعه وبين العلم
بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نسلم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به
بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين مختلفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا
فلان امكان تعلق علم اخر به ضروري كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما
ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه
المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال و
الالهام والحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا
مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف
للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي او الادراك المركب

فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني
اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا
وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد
وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف
والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم فيه بامتناع
النقيض وفي الظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان
المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر
لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات
في اليقين بانه ان اريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد به امتناع
الزوال فاليقين من النظريات قد يزول عن بعض مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه
والجواب انه ان اريد بالزوال مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان ذلك في اليقين
ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى التحصيل والاكتساب فلا يقين ح بالحكم النظري وتحقيقه انا
نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا منحصر في العلم والجهل المركب
والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس
واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكر الامام رحمه الله وجمع من المتاخرين ان غير الجازم
اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع
واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد
بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا التصديق يكون احد الاقسام الاربعة لانه
فكذلك ما شاك في كذا • والذهول عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى
الكسب فنسيان والا فهو والجهل البسيط عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له لصدق الحد
وقالت المعتزلة مماثل لان الاختلاف انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ولان العلم ينقلب جهلا
مع بقاء ذاته كما اذا اعتقد قيام زيد طول نهاره وقد قعد في البعض والجواب ان العارض قد يكون
لازما فيختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع • يشير الى الفرق بين السهو
والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع
خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة العلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان
علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني اعتقاد الجازم الغير المطابق وسمي مركبا لانه جهل بالواقع
مع الجهل بانه جاهل به فمضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما
ولكونهما متقابلين موجودين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة بل هما متماثلان
لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لا يختلفان الا بمطابقة الواقع
واللامطابقة وذلك خارج لان النسبة لا يدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب
الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر
ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان
المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف

في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله على المنع اي لا نسلم الاختلاف بالعارض لا يوجب
الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولا نسلم ان الذات واحدة بل الاعتقاد
على التجدد فما دام زيد في الدار فالتجدد علم وحين خرج فجهل • المبحث الثالث العلم ينقسم الى قديم
وحادث ومراتب الحادث ثلاث لانه اما بالقوة المحضة وهو الاستعداد فللضروري بالحواس وللنظري
بالضروري واما بالفعل اجمالا بان يكون عنده امر بسيط وهو مبدأ التفاصيل او تفصيلا بان يلاحظ
الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا والحاصل في الاجمالي صورة واحدة يطابق
الكل لا كل واحد وفي التفصيلي صور متعددة فيندفع ما قال الامام ان الصورة الواحدة لا تطابق الحقائق
المتعددة فلا يكون تفصيلا الا ان يراد بالتفصيل حصولها مرتبة وبالاجمال دفعة • العلم القديم لا
يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث الاولى
ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروري يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد
من حس اللمس ان هذه النار حارة فيستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات
يكون بالضروريات بان يترتب فيكتسب النظري والثانية العلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل
فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب
والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث يعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض بملاحظة
كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار
ثم اذا حدقنا النظر وبصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل
في الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم
العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل في العلم
الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة للكل
على انها مساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم
التفصيلي بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال ان حصول الصورة ان كان دفعة واحدة فعلم
اجمالي وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لا يكون الاجمالي
مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما تقرر ويمكن الجواب بان الحاصل في
الاجمالي صورة واحدة يطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة
يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل من
التفصيلي وذلك مع العلم بتميزه وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم به وفي تحقيق
تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالاعتبار وبالتحقيق
الامتياز وهكذا الى غير النهاية • المبحث الرابع قيل لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا بخلق
وجوز القاضي عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتخصصات من العوارض التي ليست
مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الاخر كما يجوز على الانسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو
ومن قال لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف الانواع فيها من معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقا
لاستحالة التخلي عن الضروري كما مع التوجه وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور • قال الامام لا يجوز انقلاب
العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة

بينهما ومفتقر الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا يزول وبهذا يمنع ظهور المنع على مقدمته الاولى لجواز
وذكر الآمدي وغيره ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا
متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا
كالعلم بالله تعالى وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح ممتنع وقوعه من الله تعالى وصفاته
يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح ممتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد
الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان العلم بالله بعد الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه
علما وانما امتنع وقوعه لمعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا فجوزه الآمدي
وبعض المتكلمين بان العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات
والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست بمقتضى الذات واذا كانت متماثلة
وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الآخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي
في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا
لعله اراد بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على الاشهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل
هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق واراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على البعض
من كل منهما ان ينقلب الى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم
الامتناع بالنظر الى التجانس لا التشخص لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز
للبعض الآخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الآمدي من انه لو سلم
التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والتشخص فلعل النوع او التشخص يمنع ذلك مبني على انه
فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا ادري كيف ذهب عليه
مصطلح المتكلمين فان مثل القاضي لم يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المتجانسين
ما يجوز على الآخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا والا لزم جواز خلو النفس
عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك من لوازم النظريات وعلى
هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط او استعداد الا انهم انما عولوا في استحالة
الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته
لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب
امام الحرمين وهو احد قولي القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يتأتى
لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان حمل هذا التفصيل
مشعرا بان القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقا اي في كل ضروري وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري
بدون ضروري كما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروري لا جواز
الانقلاب لكل على الانفراد والخلاف في جواز استناد الضروري الى النظري يشبه ان يكون لفظيا
قد اختلفوا في ان العلم الضروري هل يستند الى النظري ام لا تمسك المانع بانه لو استند اليه لانتفى
وتوقف على النظري المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا فيجب وتمسك
المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع
فرع الوجود والجواب بمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما

~~لان الاجتماع والا لا اجتماع فرع الوجود والجواب بمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين~~ ضعيف
لانا ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فمكابرة بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم
الجزم بامتناعه يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه
كما سبق نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن
مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع لا الاجتماع
فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين
بوجه ما وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقرا الى النظر في تصور
الطرفين فان سمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظري ثم ههنا قيل ان هذا النزاع لفظي يرجع الى تفسير
التصديق الضروري بانه الذي لا يفتقر الى النظر اصلا او لا يفتقر الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه
بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضروري ما لا يكون حصوله بطريق
الاستدلال عليه المتنازع هو انه هل يجوز ان يبتنى على علم حاصل بالاستدلال المبحث الخامس قيل يتعدد
العلم الحادث بتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه
خارجا كما في القديم فهو فرع الخلاف في تفسير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم
اجتماع النظرين في علم ورد بجواز ان يحصلا بنظر لها علما بعلم وهو ضعيف وقال القاضي والامام
يتعدد ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه
ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق
بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع
ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه
يجوز وجعل الامام الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير
التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم
القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع
المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني
اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم جواز الخارجي
اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل من ان كان متعلقا
انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي
انه ممتنع في المعلومين النظريين والا لزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر الموصل الى وجود
الصانع غير الموصل الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر
واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما
وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا
يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب
بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان
مع لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي
الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله لان تعلق

علما ان فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علما قلنا امكان
معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدا للاحكام
المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدا للعالمية والقادرية ويلزم
استغناء الاشياء عن تعدد الصفات باستناد اثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل
بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك
كالمجاورة والمماثلة والمتضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم
بالشيء مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة
وهو للعلم بالعلم بالعلم به وهكذا الا الى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم
ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور
لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا
بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار ثم عند التعدد فالعلمان المتعلقان بمعلومين
مختلفان وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا اختلفا لوجوب
اختلاف المعلوم باختلاف الوقت لا اخفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان
فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو
بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان
واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين
كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل واذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما
مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف
فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره
في اختلاف الجوهرين واعترض الامدي بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل في متعلق
العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف
كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد
بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد
العالم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محلهما وقد
سبق الكلام في انهما مثلان او مختلفان **المبحث السادس** محل العلم هو القلب بدليل
السمع وان جاز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس المراد بالقلب
هو ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه في الجزئيات بتوسط الآلات
وسيجيء لهذا زيادة بيان قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث
هو القلب وان لم يتعين ذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر
من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الجوهر
الذي به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات
هو المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات
يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني المشاعر وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس

المبحث السابع العقل الذي هو مناط التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات
وقيل القوة التي تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى
الغريزة التي يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والقوة التي بها يميز بين الامور
الحسنة والقبيحة لا خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه
من الصبيان والمجانين والبهائم وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان
المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات
اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم
بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق
على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا
واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد
يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل
قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال
الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يميز بين
الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث
ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك
طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة **ومنها** الارادة وفيها مباحث
المبحث الاول الاشبه ان معناها واضح عند العقل وتغاير الشهوة ولذا قد يريد الانسان ما لا
يشتهيه وبالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع او ميل يتبعه وعند البعض ذلك شرط
لها فضلا ان يكون نفسها لما ان الهارب من السبع يسلك احد الطريقين من غير اعتقاد نفع
او وجود ميل يتبعه وما ذكره اصحابنا من انها صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك
لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل لا لزوم كون متعلقها مقدورا فيبطل ما قيل ان متعلق
كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة او كراهية ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة
ويشبه ان يكون معناها عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها
بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان
ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب
من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية
فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه يرجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده
وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع
او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع وظنه بل
اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير
مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة
تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور
وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد يوجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء

منها لازما لها فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين
المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف
والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر لم يستبعد
منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع
والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا بمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع
في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا
معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير لا يقتضي كونهما من قبيل الاعتقاد
او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور
وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور فعلى هذا جاز ارادة الحيوة والموت
فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة والكراهة
وبالعكس الا اذا جعلتا مما من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة
بان الارادة قد يتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له بخلاف الشهوة
ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه
وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان للشيء الا بمعنى الارادة كما قيل لبعض
البشر يشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا يتعلق بالنفرة ٥ والفلاسفة لما زعموا ان الواجب
موجب وتفطنوا لشناعة نفي الارادة عنه زعموا انها نوع من العلم فسروها بالعلم بما هو عند العالم
كمال وخير ويكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب الاكراه
ثم ذكروا ان لها معنى اخر اعم هي حالة ميلانية توجد للانسان وغيره ٥ يعني انهم لما ذهبوا الى ان
الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وقد علموا ان في نفي عنه تعالى شناعة ولحاق
لافعاله بافعال الجماد احالوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة
عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال او خير من حيث هو كذلك ومعنى العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله
اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره
والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لو كانا نوعين من العلم لما اختصا
بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد
بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهي منفية عن الواجب **المبحث**
الثاني ارادة الشيء عند الشيخ نفس كراهة ضده والا لكانت متضادا لها او مماثلا فلا يجامعها
او مخالفا فيجامع مع ضدها الذي هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور بان المتخالفين
قد يكونان متلازمين او ضدين لواحد فلا يلزم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع
المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشيء ولا يشعر بضده ثم على تقدير الشعور لا دليل على الاستلزام
وان حكم به القاضي فضلا عن الاتحاد ٥ ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما متماثلا لها او متضادا او متخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان التغاير
ان صدق في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان
والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والا فان تباينا

تباينا

بانفسها فضدان كالسواد والبياض والا فمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم
فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانا متخالفين
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف
للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم التماثل
لا يستلزم التغاير ليلزم احد الامور الثلاثة سلمناه لكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد
الاخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد
كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة
الشيء وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة
ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها تختص
نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلف القائلون
بالتغاير في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به
اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور
المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجح احدهما
بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به
فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه
ولا مخلص الا بتغاير الجهتين وتخصيص الدعوى بما له ضد واحد واذا جاز ذلك فنجوز ارادة كل من الضدين
بجهة فانه يصلح في معرض ابطال الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مقارنا
لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان
متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا للمريد مقارنا لارادته حتى لا يتعلق بفعل الغير والمستقبل
ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق **ومنها القدرة**
وبيانها في مباحث **المبحث الاول** القوة هي صفة تكون مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر
اما مقارنة بالقصد او لا وكل منهما اما مختلفة الاثار او لا فالاولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية
والثالثة النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام في الصور النوعية والنفوس لانها من قبيل الجواهر
والمعتبر في كون القوة قدرة اما مقارنة القصد او اختلاف الاثار ولهذا قيل صفة تؤثر
وفق الارادة او يكون مبدأ الافعال مختلفة فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية
والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى العنصرية والمشتملة على احدهما فقط مختلف
فيها كالقوى الفلكية والنباتية والمراد استعداد التاثير ليشمل القدرة الحادثة على راينا
ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك ٥ لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان
من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال للصفة المؤثرية فيفسر بصفة هي
مبدأ التغير من شيء في اخر من حيث هو اخر فقوله في اخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتاثر
وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه

بجهة لا يصلح في ابطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا ح

عالم بالصناعة وبيا فرمن حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى الظاهر الا
والا فعند التحقيق التأثير للنفس والتاثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه من تهذيب الاخلاق
وتبديل الملكة لكان اقرب ثم القوة التي هي مصدف المؤثرية اما ان يكون مع قصد وشعور بآثارها
اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون آثارها مختلفة اولا فالاولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور
واختلاف الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل
القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثاره هي القوة الفلكية والثالثة وهي مبدأ
الآثار والافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ الاثر على
نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ
الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان الكل منها او البعض منها مبادي من قبيل الجواهر يسمى الصور
النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد تنازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير
النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور
ففسر القدرة بصفة يؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق
الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلانها
الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة
الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا يكون قدرة
لشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس
وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا يدخل
في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التأثير
والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة
كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع
ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا
على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركة الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول
الحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لا يؤثر
بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل هي قدرة لفظي والقول بقدم قدرة العبد
مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة
يؤيد ما ذكرنا • والوجدان يشهد بها وبكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الحيوانات
دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض • تنبيه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان
على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد في نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها
دون حركة الارتعاش لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة
لان الممنوع نادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع لا يقال
ويتأتى من القادر ارتفاع العجز لانا نقول يتأتى من الممنوع وهو بحاله وصفاته وانما التغير في
امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص في نفسه الا انه

منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان
كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو عبارة من الكيفيات المخصوصة وليست
بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام
من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قالوا القدرة بعض
المقادر وان فسر بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما
يصح في القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب
بشر بن معتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازي واعترض على
على ما ذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك الا بوجود صفة غير سلامة
البنية يوجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال
دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه
ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلق الله ضروري وقبله محال
فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح
ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة والجواب ان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك
بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله
ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى
خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعي الفعل او الترك لا ينافي الامكان والتمكن العارض بالنظر الى نفس الفعل

المبحث الثاني القدرة الحادثة على الفعل لا توجد قبله خلافا للمعتزلة لنا انها عرض فلا يبقى الى زمان
الفعل بخلاف القديمة ولان الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم واستلزام
فرض وقوعه التخلف ورد الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة السابقة المستمرة
بتجدد الامثال كالعلم والميل والتمني ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا والثاني بالنقض بالقدرة
القديمة والحل بان الممتنع والمستلزم للتخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بان
يفرض بدل العدم الوجود احتجت المعتزلة بانها لو لم تتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود
وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثاني
بان لا نشترط في التكليف بان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كالايمان الكافر دون خلق
الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين • اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة
على الفعل يكون قبله او معه فذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل
لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور
لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت
حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال وكان يرد
النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض
بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة
العلة بل مع سبقها واستحالته ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كما هو شان العلم والميل والتمني

ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور اما بالقدرة
فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة
الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا
الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من
فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هف والوجهان متقاربان واجيب عنهما بعد النقض بالقدرة القديمة
انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما فغير واقع
فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه فكونه
غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان ساير الممكنات وهذا كالقيام زيد
فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القعود ويحصل القيام
واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالان
الاول ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة والثاني بطلان التكليف لان التكليف
بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير
مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه
لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه الثالث كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة قديمة لان المقارنة
بالازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا لا بل انما يتنازعون
في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا واجيب عن الاول بعد تسليم ان تعلق القدرة
الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد
فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا
حال التكليف بل ان يكون جايزا حال الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر بخلاف
خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون
المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة
بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلين
ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق
القدرة والازلي انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا فلا
يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث وحدوث القديم ولو حمل ما قال الامدي
ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل
في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف بانه
التزام ما الزمه المعلل مع بيان سبب لنفي القدرة القديمة فليجر في الحادثة ايضا بسبب اخر
وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه
فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق هف
يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولك فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو
لا يختص بنفس القدرة لا بالمعنى الذي اذا انتسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا
نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا انتسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا

بل قوله انه لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان

مقارن بلا نزاع حادث في حق القديم ايضا • ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع عن الفعل
لا يكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين وان لم يكونا ضدين وقالت
وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن ضروري كيف وليس تتبدل ذات او صفة والعجز
ضد للقدرة واتفقوا على انها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين
على البدل وتردد ابو هاشم فجوز تارة تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقاتها دون متعلقات الاخرى وتارة
بمتعلقاتها من غير تاثير في متعلقات الاخرى وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوى
التي هي مبدأ الافعال بطريق الايجاد وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق جري العادة وتسمى الكاسبة فهي
قبل الفعل ومعه وبعده وتتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على السواء وان اريد القوة المستجمعة
لجميع شرائط التاثير على احد الوجهين فهي مع الفعل لا تتعلق بالمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى الضدين
• ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل لا يصح صدوره عنه في الحال
قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين
سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فانا نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند
صدور الاخر ولتعرض بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من
هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغاير الحالين بالذات والمفهوم وكون القدرة اسما
لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهب
المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع
عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا ضدا له كالسكون للحركة او مولدا للضد كالثقل
المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين العبد الممنوع
من المشي والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز وبان المقيد
لم يحصل تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشي
فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جري العادة
بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان الارتفاع العجز ممكنا لكن
لم يجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة
الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة
واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل
اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من
تركه هف وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة
بالجوارح تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات
والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان
كلا منهما تتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال محلها مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب
والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة
بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان
القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة

بالجوارح لا يتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله وتارة خص الحكمين
بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الآخر واورد
الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت
تاثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد
القوة التي كملت جهات تاثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين
بل المقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المختصة بهذا غير الشرائط المختصة بذلك الا ان الشيخ لما لم يقل
بتاثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التاثير والمبدائية بما يعم الكسب الذي هو شان القوة الحادثة
وذلك بحصول الفعل عندها فالحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لا يوجد الا
او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة **المبحث الثالث** العجز ضد القدرة لا عدم ملكة
كما هو راي ابي هاشم لما نجد بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة وليس لان يمنع ذلك
في الممنوع او يجعل الفرق بان من شانه القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ
وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان
فيه صفة تستعقب القعود لا عن قدرة ويبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بمثل
القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة وفي اقتضاء النوم للقدرة
ترددا اذ قد يصدر عن النائم بعض الافعال ويمتنع الاكثر ۝ الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد
للقدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند
ابي هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن
ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شانه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق ويتفرع
على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة
لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا
لا عن القيام المعدوم ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم
يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز
المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك
لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة يستعقب
الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة و
سلم في الكلام فيما هو المتعارف الشايع الاستعمال ۝ وفي اقتضاء النوم للقدرة ترددا اذ قد
يصدر عن النائم بعض الافعال ويمتنع الاكثر ۝ لا خفاء في جواز بعض الافعال عن النائم وبامتناع
الاكثر واختلفوا في انه يضاد القدرة فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مضاد لها وان النوم ينافي
القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض
وبعض الاصحاب للمعتزلة في القدرة تفريعات وتفاصيل لا نطول الكلام بذكرها ۝ ومنها
الخلق من جهة انه ملكة تصدر بها الافعال عن النفس بسهولة ومن غير روية وان نسبته الى الفعل و
الا الكون على السوية ۝ يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وهو ملكة تصدر عن النفس
افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب

الاتيان بمثله معدوم

الحليم

الحليم وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى
الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول
الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة ولا
عن روية وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورية
وبهذا ما قال في التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما ۝ ومنها اللذة والالم وجعلهما بديهيين
وقد يفسران بادراك الملائم والمنافي من حيث هما كذلك فهما نوعان من الادراك اعتبر فيهما اضافة
تختلف بالقياس الى المدرك واصابة لذات الملائم والمنافي لا لصورتهما والحق انا نجد حالة هي اللذة
ونعلم ان ثمة ادراكا للملائم واما انها نفسه او امر حاصل به او علة مجمل بغيره ففيه تردد وقد تفسر بالخروج عن
الحالة غير الطبيعية ويبطله الالتذاذ باصابة مال او مطالعة جمال من غير طلب وشوق ۝ اي من
الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا
الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث
هو مناف والملائم للشيء كماله الخاص اعني الامر اللائق به كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء
على ما هي عليه للعاقلة وقيد الحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه فادراكه لا من جهة ملائمته
لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملائم المجرد وصورته
فان تخيل اللذة غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو
عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر
من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون
بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم
حصول اللذيذ للمتلذذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق
به من حيث اقتضاؤه براءة ما لذلك الشيء من القوة الى الفعل كمال له من حيث كونه مؤثرا خير له والقيد
الاخير لانه قد يكون خيرية بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم
يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تحققا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة او الم لزيد دون
عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى الملائم او المنافي يختلف
بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملائم او المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة
الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا يلائمه بل يضره وينفر
عن الادوية وهي تلائمه وتنفعه ۝ وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن
التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت لنا
ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له او لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها
بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي بل هو كاف في حصوله لان التجارب
الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وتكلم على
وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه
صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع
لدغدغة المني او عينه وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير

بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصوله

طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم
يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك
التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح و
الاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى غير ذلك وقد عرض له شاغل من الشعور والادراك
قالوا وسبب انهم اخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتحققان الا بالادراك الا ادراك
الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك
لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل اللذة ولا الالم وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل
الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولا خفاء في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق
من الوجهين ❁ ثم ينقسم كل من اللذة والالم الى الحسي والعقلي حسب الادراك والعقلي اقوى لان العقل ادراك
اكثر وادراك العقل اكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لان المحسوس في الحسي هو ما يلتذ به او
يتألم لا النفس اللذة او الالم ❁ ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك فانه
ينقسم اليهما وتحصر فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة
والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بتصور شيء يرجوه الى غير ذلك واما العقلي فلان الجوهر
العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعلقه من الواجب بقدر الاستطاعة ثم ما يتعلق من
صور معلوماته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام حتى
يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك بهذا
الكمال وحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان
يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية
اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى واما الثاني
فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الكمالات
العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا يعرف حال الالام وعند التنبيه
لفقد الكمالات واما ان العاقل قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتألم بالجهالات فلعله لانتفاء بعض
الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك لذة او الما فان قيل الحسي من الالم واللذة ينبغي ان
يعد في الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي
يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل
فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها ❁ والحسي من الالم سيما اللمسي سببه وجعا وحصر ابن
سينا سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او البارد دون الرطب واليابس
الفعاليتان لعدم تقويم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال
بخلاف الرطب فان ما يستتبعه من التمديد انما هو بالمادة وبخلاف المتفق اعني المستقر
في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي وذلك لان شرط انفعال
الحاسة عن المحسوس الحي الفشي في الكيف ❁ لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما
هو الحسي دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوجد
للادراك اعم من الاحساس والتعقل ولا يرد الاعتراض بان المذوق قد ينتقل الى غيره حرارة

غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل بهذا التنقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك الملايم
لا المنافي وانما المنافي هوية الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت
بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتغير
انما هو للحسي خاصة واما الوجع فيختص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسي
على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم
سيما اللمسي يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج
المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال
وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأتى الافعال
على ما يجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج وللهيئة وهو تفرق
الاتصال واما اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض هو مذهب
ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة
ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس
اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته والى هذا مال الامام
وجمع من المتأخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة
التطويل وتفاصيلها في شرح القانون ثم اشترط ابن سينا في سوء المزاج المؤلم ان يكون حارا
او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة
من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين للمؤلم
بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال كليهما لكثير من الامراض فليكونا
سببين للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا يحصر السبب فيه وفي سوء المزاج
الحار او البارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق
الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن
فاعل وهما ليستا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل
اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان
منافيين وادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر ابن سينا ان المزاج اليابس قد يكون
مؤلما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال المؤلم بالذات واعترض بان الرطب ايضا
قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان واسع واجيب بان ذلك
انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء
المزاج المتفق غير مؤلم ولذلك يسمى بالمتفق المستوي حيث شابه المزاج الاصلي من عدم الايلام
وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي
فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج
الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق
اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حرارة قوية ولانها تستعمل فيها مبردات
اقوى مما يستعمل في الغب ولانها يؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق

لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج المتفق الجميع
وايضا المستحم في الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه
ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول
استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية
وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبعد ذلك
ثم في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف
ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا • واعترض الامام الرازي
بان التفرق عدمي وبان في دوام الاغتذاء والتحلل تفرقا كثيرا في الاعضاء ولا الم وبان الالم
قد يتأخر عن التفرق كما في القطع بما هو في غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض
على ان المتنع سببية المعدوم دون العدمي خصوصا في المعد والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذا
كان في عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير الف واستمرار وقد ادرك من جهة
كونه منافيا فهو مولم ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة العضو كالة اللائق وحينئذ لا اشكال
اشارة الى دفع الشبه التي اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع منها ان التفرق لكونه
الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس
هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء من البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة
العضو فاقدة كالة اللائق به والمكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط
سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم
ان يكون معدوما فيمتنع كونه علة للوجود ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اي العامل
لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد فلا امتناع في ان يكون التفرق العدمي بحيث متى
حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما في الوجع
لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء
في الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية
الصغر لا يولم ولا يحس به سيما وقد صار مالوفا بدوام حصوله لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا
جملتها كثيرة جدا ولو كان التفرق حين ما كان مالوفا غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال
واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان
قطع العضو بالة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء
المزاج وجوابها انا لا نعني بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث
لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نعني ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفات
النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستمرا مالوفا وبشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا
لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة
ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كالة اللائق به وح يجوز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء
والتحلل قدر ما يدركه الحس او يكون مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا
وتفرقا ما بل من جهة كونه ملائما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول

ما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائي طبيعي وانه
في اجزاء صغيرة مالوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع
العضو سريعا في الة غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تاخر الالم وان
كان بدونه فلا اشكال الا ترى من انصرف فكره الى امر مهم شريف كالتامل في مسئلة علمية
او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة
او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا المستلذات
ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق
في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو
ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة
العظيمة • ومنها الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر عنها
الافعال من الموضوع لها سليمة يعني ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ
او دونها لا هو كما راى البعض من تخصيصها بالراسخة على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم
الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال غير ما فوقه وقدم الملكة لانها اشرف واغلب والمتفق
على كونها صحة وفيما زعم الامام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحال واما
تخصيصها بالانسان فيما قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث
يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبالنظر الى انها المبحوث عنها في الطب والمراد بالصحيح
والسلامة المعنى اللغوي بدليل الاسناد الى الافعال فلا دور والدلالة بكلمتي عن ومن على
كل من الملكة والحال مبنية على ان الاول فاعلي والثاني مادي والاول الى الحال والثاني فاعلي
واما المرض فيجعل تارة ملكة او حالة مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق
على زوال الصحة وقد يطلق على ما يحدث عنده من المبدأ للافة في الافعال وعلى تقدير التضاد
فيهما من جنس الكيفية النفسانية فقد يذكر عند تعداد انواعها ما يدل على ان كليهما او المرض خاصة
من قبيل المحسوسات او غير الكيفيات وهو تسامح • ومنها اي من الكيفيات النفسانية الصحة
والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس
الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم
البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير ماوفة فاورد عليه ان هو صحة بالاتفاق ومنها ما قيل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة
وليس هناك شك في ذاتي الصحة ولا في عرضي على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة
تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال
والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود
حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة
وقال الامام الرازي لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة
في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول

صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم
لان الحال والملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية
على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ
وغير الراسخ من مطلق الكيفية ويراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف
الاصطلاح واما ما ذكر في موضع اخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان
في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها
في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة وكونها على
المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشي
بنفسه وبهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس
بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله يصدر عنهما الافعال مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة او الحال
وقوله عن الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة
مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحامل فيه وثانيهما
ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال
من الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن
هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم
وهذا المعنى اوضح في عبارة القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء الا ان اللام وضع
في التعليل من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنهما في غاية الظهور والامام انما اورده على
الاول فما ذكر في المواقف ان الصحة ملكة او حالة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الالم
اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي
ملكة او حالة يصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض هو
من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم ليست امرا من حيث هو سوء مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل
الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة
الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة التي هي مبدأ السلامة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة
الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد
وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين وحقيقة في احدهما مجاز في الاخر والا فالاشكال
بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على امر وتقابل التضاد
بحسب الشهرة وهو العرف العام لان المشهور ان الضدين امران يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان
او يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس
قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما
للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن بقوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة
ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو
الكيفية النفسانية واعترض الامام رحمه الله بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء
المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شي منها داخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال

وتحدث هيئته

او الملكة اما سوء المزاج فلانه نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح
حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها
وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او وضع
او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شي منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف
البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او
ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض
تحت الحال والملكة لم تدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها وهذا حاصل تقرير الامام لا ما ذكر في
المواقف من ان سوء المزاج وتغير التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع
او عدم فانه اختصار مخل والعذر بانه لم يعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر
البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد
مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد
حقيقيا ان يقسم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود
انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها منوعات
اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج والمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات
• ثم المعتبر في المرض ان كان عدم سلامة جميع الافعال لم يثبت الواسطة وان كان البعض
الجميع يثبت • قد اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض ليس الخلاف
في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك
مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه
ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض
اعضائه افة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب ان يراعى في
حال ماله وسط وما ليس له وسط وهي ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه
وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر
منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوي
التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون
ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا
يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لثبوت احدهما دون الاخر او لانتفائهما جميعا فليس بينهما
واسطة هذا كلامه فقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة
عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال عن هيئة بها يكون شي من الافعال ماوفا
ولا خفاء في انتفاء الواسطة واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل
عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية ماوفة
فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر افة
افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير

المرض وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا
فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد والاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات
الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون
كل الاعضاء بحيث يكون افعالها سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها
ماوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول
القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشرطوا شروطا ما بهم اليها
حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما
دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج
صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال
والناقهين ۞ ومنها الفرح والغم والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك ولا بحث فيها ۞ قد يعرض
للنفس كيفيات تابعة لانفعالات يحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من النافع والضار
كالفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وهو
ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج
طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذي واقعا كان او متخيلا
والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لحدوث امر متصور منه خير يقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فلذلك غلب على يتوقع
الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري
والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح
اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل من الخواص
واللوازم والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر نفس الانفعالات كما يقال
الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك القسم الثالث
الكيفيات المختصة بالكميات اعني التي لا يتصور عروضها للشيء الا بواسطة كميته المتصلة
كالاستقامة والانحناء وكالتقعير والتقبيب والزاوية او المنفصلة كالزوجية والفردية
وقد تعد منها الخلقة والشكل واللون باعتبار ان الشكل يخص الكم لكونه هيئة احاطة الحد
او الحدود بالجسم وكذا اللون فيخصه بالسطح واعتبر هذا المركب خاصة لما فيه من الحسن
التي بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح وبعضهم على ان الشكل من الوضع ۞ القسم الثالث
الكيفيات المختصة بالكميات هي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة
والانحناء للخط والتقعير والتقبيب للسطح وكذا الزاوية على ما سيأتي او للكم المنفصل كالزوجية
والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من نوع
الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون
واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم
بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد او نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود
اي نهايات كما في الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين

او اكثر لكن لا خفاء في ان جزوه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات
المختصة بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم
ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت
الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية
المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام
لا تتناهى مع انهم لم يقيدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا الاجتماع اللون
والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا
بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك
الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
المختصة بالكم فانها انما يفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة
الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب
انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات
ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم
على ان الشكل من الوضع واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية
حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة وبعضهم قال الجمهور على ان الشكل
من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص
ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه
سطح يحيط به خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه ذلك الخط متساوية
وتفسير المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل هنا بمعنى المشكل
واما حقيقته فانما ينقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الكيفيات الحاصلة
للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها
الى البعض والى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قره ومال اليه الامام
وذلك لان الحدود ليست اجزاء الجسم ولا السطح فان قيل النسبة ماخوذة في مفهومه
ولا ليس من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان المذكور في تعريفه حدا
حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب
بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح
معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يكون تخيله
بشرط لا شيء بخلافهما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم
والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود
المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد ۞ والزاوية من الكم لقبولها القسمة فقيل السطح
احاط به خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا والمراد انها ما يلي تلك النقطة من السطح
على ما صرح به من قال هو المحدب من ذلك السطح ورد بانه يجوز ان يكون قبولها القسمة لذاتها
كيف وقد انتفى فيها لازم الكم وهو عدم البطلان بالتنصيف ولذا فسرت بهيئة احاطة

الخطين بالسطح عند التلاقي • يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة
للقسمة بالذات تفسيرها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد
الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا خفاء من ان هذا صادق على غير
موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فمراد بهم انها ما يلي تلك النقطة على ما
صرح به من قال انها المتحدب اي موضع انحداب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان
على نقطة واجيب بانا لا نسلم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح
ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم وهو انها يبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى
فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة ينتهي بالتضعيف مرة او مرارا
الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف اما القائمة فلالتقاء الخطين على استقامة بحيث
يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتساويهما الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة
مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد في تضعيف المنفرجة من ان يزيد القدر
الذي يكون انفصال الخطين عنده على استقامة فيبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب
الآخر لا ينافي ذلك وايضا لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلثة فاذا لم يكن القائمة
من الكم لم يكن الاخريان منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها
بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع في عبارات
المهندسين من كونها سطحي وقابلا للتجزي والمساواة والمفاوتة بالذات مبني على انهم يريدون
بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع
وما ذكره اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية
السطحية واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك • القسم الرابع
الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين وتسمى
اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية والصلابة وتسمى القوة فالمشترك كيفية
بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله قبل او على ان ينفعل كالمصارعة فالمشتركة استعداد
جسماني كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بالصناعة
وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة في الاعضاء وهي راجعة الى
الاول الثاني ان الحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات ومبناهما على كون اقسام
الاربعة للكيف متباينة بالذات • الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد
مفسرة باستعداد شديد على ان ينفعل اي تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن ويسمى
كالمراضة واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل اي تهيؤ للمقاومة وبطء
الانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل الرضخ اي
عن الانغمار ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين ويجمعهما قلنا كيفية بها يترجح
القابل في احد جانبي قبوله ومبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة
في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه بالامر المشترك بين الاقسام الثلثة هو انها
استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج او مبدأ جسماني به يتم حدوث امر حادث على

يترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين الاول
ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات
النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها
وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثاني ان الحرارة لها قوة
شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات
اعني الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا
الوجهين مبني على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات او الانفعالات والكيفيات النفسانية
المسماة بالملكة او الحالة والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة
بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الاخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث
اختصاصها بذات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس
من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية
كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

الفصل الرابع في الاين وهو الكون في الحيز وسلوكه على طريقين الطريق الاول للمتكلمين وفيه
بحثان **البحث الاول** الكون وجوده ضروري وانواعه اربعة لان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر
بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه في القرب
والبعد والا فاجتماع ومن اسمائه المجاورة والمماسة على الاقرب • الاين وهو النسبة
الى المكان اعني كون الشيء في الحيز وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والاخر
للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين في طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى لا نطول الكتاب
بذكرها بل نقتصر على ما ههنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز
بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في
اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان
يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث
فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق
الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا
بحصوله في حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون
السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون
قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان كذا
اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق حصول
ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن الخروج من الحيز
الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس
الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه
ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد

حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على راي
الاستاد ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير
المجاورة بل هي امر يتبعها ويحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة والافتراق
حيث قال الافتراق يختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومتجاورة • وقيامه بواحد
اذ لكل من الجوهرين اجتماع يقوم به وان لم يعتبر بالنسبة الى اخر فان كان مسبوقا بحصول
في ذلك الحيز فسكون او في اخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في
حيز ثان • قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفي
ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالشخص للاجتماع القائم بالاخر • واما
الحصول الاول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر وقال القاضي وابو هاشم سكون
لانه مماثل للحصول الثاني ويلزم كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول ايضا في الحيز الثاني
سكون والتزم ذلك حتى قيل بان كل حركة سكون ولا عكس والتضاد انما هو بين السكون
في الحيز والحركة منه لا اليه فانها عينه واعترض بانه لو صح ذلك لزم ان يكون في الحيز الثاني
الحصول الثاني حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في
الحركة لا يدفع الالتزام • لا اخفاء في ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى
جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز اخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون
مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا ينحصر في الاربعة
كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان الحدوث
ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي وابو هاشم بانه سكون لكونه
مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون
غير مشروطة فيه والى هذا يؤول ما قال الاستاد انه سيكون في حكم الحركة حيث لم يكن
مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل ينبغي ان يقال انه
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث
يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك
الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز اخر فحركة والا فسكون او يقال
انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول
زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان التي هي
اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث
في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء
الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو
سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز
الاول فكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني هو
الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز وليس
كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون نفسه او مركبة منه

اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه
واما بين الحركة والسكون فيه فلا تغاير فضلا من التضاد لانهما عبارة عن الكون الاول فيه وهو اول
الكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الامدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما
في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية
كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول
الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز
معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في
حيز اخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول
بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا
اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز اخر بطل
قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون جزءا
للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس
لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون
جزءا لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول يكون ح حركة مع انه ليس مجموع
سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الاخر ايضا وهو ان يعتبر في الحركة
المسبوقية بالحصول في حيز اخر لان الحصول في هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز اخر
او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد بشيء اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم
ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز
الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يتاتى الا على تقدير
ان يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الامدي ح انه لو تماثل الحصول الاول
والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول • والتحقيق ان
للمتحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة
ما هو المتحقق منها فهي الحصول بعد الحصول في حيز اخر وان اريد الموهوم الممتد من المبدا الى
المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة في الاحياز المتتالية ثم ان جعل السكون اسما للحصول من غير
اشتراط اللبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا وحينئذ فالسكون هو الحصول
الثاني او مجموع الحصولين فيه تردد • سيجيء في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك
متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده
وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها حصول
في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ينتهي
بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا
من غير ان يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول
سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من
اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها والحصول

في ان الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد
لكن الاقرب ان المراد ان مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز
آخر على انها مجموع الحصولين ثم الحق ان حقيقة الكون في الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات
حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة ومن اطلق
القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة في الوجود يمتنع اجتماعها لان الكونين يوجبان
تخصيص الجوهرين بحيز واحد فيتماثلان وبحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر
في آن واحد في حيزين واياما كان فلا يجتمعان ومبنى ذلك على ان المماسة ليست من الاكوان
والا فلا خفاء في اجتماعها كما في الجوهر المحفوف بستة جواهر فان منعه على ما نقل عن البعض مكابرة
ثم الحق يعني ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحد
والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول
منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر او في ذلك
الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون
من المتكلمين كالقاضي واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان
المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على
ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول
الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز
وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع الجوهر في آن واحد في
حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الستة قد اجتمع فيه الاكوان التي
هي مماسته لها فان من منع ذلك مع علمه بجواز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم التجزي
فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور
بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا البحث الثاني
الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الارض والواقف في الجو عند
تبدل الماء والهواء عليه ساكن لاطباق العقل والعرف على ذلك والخلاف في الاول عائد
الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور او الباطن من الحاوي وان الحركة هل تحصل بزوال الحيز
عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة واحدة ام لا بد ان يكون بزوال المتحيز
عن حيزه حتى يمتنع ذلك وليس مراد المخالف ان يجعل لفظ الحيز والحركة اسما لهذا المعنى
بل ان حقيقة ما وضع الاسم في الاصل بازائه هو هذا فلا يكون نزاعا في التسمية وبيانه ان
امرين اختلفوا في كل منهما انها حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك
الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالحجر
المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول
حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع
حركة باقي الاجزاء لكانت الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فيكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل

لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن بعض بان الكل

الى آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف
جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه آخذا من يمنته الى يسرته والبعض
بالعكس والكل ضعيف واحتج المخالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء
المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني بانه
حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة الا هذا وبانه قد تبدلت
عليه محاذياته وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه
ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل
المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان ينتقل من محاذاة الى محاذاة فظهر ان
الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول به او الجواهر
المحيط به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد
المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيط وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر
المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير
هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام
يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى
جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك بعض المحيط يمنة والبعض يسرة على ما لزم
الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره النكير عليه حقا فان العقل جازم بان ذلك ليس بحركة
وان حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى جهتين وما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع
في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا او
ليس اصطلاحا منهم على ان نجعله اسما لذلك والا لما كان لجعله من المسائل العلمية والاستدلال
عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه
من جميع اللغات بازائها واثباتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بان
هذا في حيز وذاك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن الطريق الثالث للفلاسفة وهو مباحث
المبحث الاول الاين حقيقي ان لم يفضل الحيز على الشيء ككون الماء في الكوز والا فغير حقيقي
ككون زيد في الدار او في البلد او في العالم ويكون جنسيا ونوعيا وشخصيا ككون الشيء
في المكان او في الهواء او في هذه الدار ويقبل التضاد كالفوق والسفل والاشتداد كالاتم فوقية
المبحث الثاني قيل الحركة الخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة
ومبناه على ان تصور هذه المعاني التي حاصلها الاتصال الغير القار بديهي لا يتوقف على
تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور وقيل كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة واريد بالكمال حصول ما لم يكن واحترز بالاول عن الوصول فانه يحصل ثانيا و
اولا ونبه بقيد القوة على انه لا بد لتعلق الحركة من مطلوب يتوجه اليه وان يبقى منه
شيء بالقوة وبقيد الحيثية على ان كون الحركة كمالا للمتحرك انما هو في الوصول الذي له
بالقوة فيخرج كمالاته التي ليست لذلك كالمربعية مثلا والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة
على الاطلاق وتحقيق تمييزه وتصويره عند العقل فلا يضره كون المعرف اخفى كلون

مافات بعد الكون واللاحق ما هو بصدد الكون والله اعلم يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى المحقق
الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما الكيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ
والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اي توجد للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع
متقدمه مع متاخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز اخر وحقيقته كون في الوسط ينقسم
الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما
يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل المعقول
للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل
الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان لان المتحرك
نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان
الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان
في الخيال وح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول فوجودها ضروري
يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الاتي
او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والاتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء
الذي لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام واجيب بانا لا نسلم
انه لا وجود للماضي والاتي غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا
وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والاتي ما يحصل له الوجود بعد الحال
لا بد للحركة مما منه وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة وما به وهو المحرك وما له
وهو المتحرك ومن الزمان وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي فيها الزمان فانها هناك
بمنزلة المتبوع وههنا بمنزلة التابع اما المبدأ والمنتهى فنسبة كل منهما الى الحركة تضايف والى
الاخر تضاد فيتضادان ذاتا ويتحدان بالذات كما في الحركة المستديرة او تضادا بالذات
ايضا كما في الحركة من البياض الى السواد او باعتبار عارض اخر كما في الحركة عن المركز الى المحيط
الحركة تفتقر الى ستة امور الاول ما فيه الحركة وهو المبدأ الثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى الثالث
ما فيه الحركة وهو المقولة اي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع اخر او من صنف
من نوع الى صنف اخر الرابع ما به الحركة اي سببها الفاعلي وهو المحرك الخامس ما له الحركة اي محلها
المادي وهو المتحرك السادس الزمان الذي تقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة
التي فيها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع
لكونها واقعة فيه منقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف
كونه مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو قياس تضايف لان
لان المبدأ مبدأ للذي المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر
فيتضادان اذ لا خفاء في تقابلهما وليس من عقل الشيء مبدأ عقل له منتهى لا بالعكس
وليس احدهما عدما للاخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض
سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة يفرض من المسافة فهي مبدأ
ومنتهى بالاعتبارين وبحسب الاثنين او متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة

اعني التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرا الى ان حال الجسم
بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن حيث الحصول عندها وصول الطريق الثاني
البحث الاول منه غني عن الشرح واما الثاني فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج
من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة وبنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ
واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى
التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في ان هو طرف الزمان وهو مقدار
الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد
بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر
كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه متقدم
على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة يفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها
الا التادي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان
يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة
بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المبادي حاصلا بالفعل فيكون الحركة بالفعل كمالا
للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التادي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان الموهوب
فيكون كمالا اولا لما بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا
للجسم في جسميته او في شكله ونحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني
الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن كمالات التي ليست كذلك كالصور النوعية فانها
كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود ولكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل
واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم يكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان
ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة
اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد
تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة بديهية
كانت او غير بديهية فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول
والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والتحقيق
وذلك لان كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث
طلبها توجه فيكون كمالا اولا ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا
وحاصل هذا المعنى الكيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى مستمرا لا يجتمع متقدمه
مع متاخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في اخر وحقيقته امر واحد متصل في نفسه
منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان وقد يقال الحركة لما يتوهم من كليته المتصل
الممتدة بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها في الاعيان لانها قبل الوصول لم تتم وعنده قد
انقضت واما الاول فوجوده ضروري وعدم حصول المنقضي واللاحق مع انتفاء الحاضر
لانه ان لم ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام لا يقتضي العدم مطلقا كيف والمنقضي

لكن من جهة انه بالقوة

من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض خارج
كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني
غاية القرب منه او غير متضادين بوجه اخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى
واما المقولة فاربع الاولى الاين وهو ظاهر الثانية الوضع كما في حركة الكرة على نفسها فانه
يتبدل اوضاعها من غير ان تخرج عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة اينية ضرورة تبدل
امكنتها فكذا للكل قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فقد لا يكون للكل حكم جزء فان قيل
فعلى هذا لا نسلم حركة الكل وتبدل وضعه وانما ذلك للاجزاء قلنا هو ضروري اما المقولة اي
ما ينسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي بتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه
الى نوع اخر او من صنف من نوع منه الى صنف اخر واقتصر الاقسام على التغير من صنف من نوع الى
الى صنف اخر اي سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية فيما صرح به الفارابي وان كان
في كلام ابن سينا ما توهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة والذي تحققها هو ان للفلك
حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط
كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل
كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل
الحكم للكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من
لا يثبت المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل التنا
بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء
المفروضة واذا لم يمكن ثبوت الحكم لكل جزء مستندا الى الثبوت للكل ظاهر ان للفلك او الكرة حركة
وتبدل وضع قلنا هو ضروري لكنه لا معنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزاء بعضها الى البعض والى
الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن يؤول الحاصل
الى ان الحركة الاينية للاجزاء المفروضة حركة وضعية بالاضافة الى الكل الثالثة الكم والانتقال
فيه اما من النقصان الى الزيادة بورود مادة وهو النمو او بدونه وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال
مادة وهو الذبول او بدونه وهو التكاثف الحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما النمو
والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما
ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان وعلى الاول اما ان يكون بورود
مادة يزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة
عند مصها واما الثاني فاما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو
التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون في امكان التخلخل والتكاثف
بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة
للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير
الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم
محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من تلك

بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه يتخصص
كل قسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك
الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء
كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى
ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فيجوز اتصاف
كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان تصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة
واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد
تسليم استحالته ان ذلك انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة لقاسر فيجوز ان يكون للقسر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه
وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور
لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل
على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره
وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء
واذا نفخت فيها فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري
الاستحالة وقد يقال التخلخل والتكاثف للانتفاش والاندماج وهو مداخلة الهواء
بتباعد الاجزاء وضده وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على نسبة طبيعية وهو
الورم او عليها لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن ويقابله الهزال وقد يقال يعني قد يراد
بالتخلخل الانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف
الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع
لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى
الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا وفي
الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كما في الفلك بحسب
الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا ينحصر الحركة في الكم في الاقسام
الاربعة قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة بورود
المادة نمو ليس على اطلاقه والى هذا يشير قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة
لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن
فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون
في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع
بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال انتقاصا طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال
له الذبول ايضا وتحقيق الكلام هنا اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت
الزيادة منافذ في الاصل ودخلت فيها واشبهت لطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل
الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال الاجزاء ...

عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم
اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة
فذلك هو السمن وانتقاصه الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية • الرابعة
الكيف كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه والورود عليه • الرابعة يعني من
المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف وتسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى
السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم
في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فتحس الحرارة ومنهم من زعم انه يرد
عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد
والكل فاسد بدلائل وامارات ربما يلجئ الحكم بالضرورة على ما فصل في المطولات تا دنا ما اتى
جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة
لكانت الكثرتها اولى بان تشعلها وتحس بها او الواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة
الماء الشديد سخونته لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك
النارية صاعدة بطبعها او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم تحس بها على انك ستعرف
في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء او ح يتصعد بطريق البخار
والحق انهم لما وجدوا الجسم ينتقل من كم او كيف الى اخر دفعة توهموا حركة ولا حركة في نفس
الامر لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة ولا انتقال
الى كل دفعي كالارض تصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان
كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فتكون الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزامه
وجود الجوهر الفرد وكون البطؤ لتخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها بالفعل
يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية • قد سبقت اشارة الى الحركة الوضعية عائدة
الى الحركة الاينية وههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمها وذلك
انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية
اخرى تضاد الاولى وتماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل تلك الازمنة وجود كل منها
فيتوهم ان ذلك حركة اذ لا يعقل من الحركة الا التغير على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق
لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والآنات
ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب
الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى الاخر دفعة كما في صيرورة الارض
ماء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور
تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل
سواء كانت كميات او كيفيات او جواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر
انه لا حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان يكون
غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان يكون متناهية وهو
يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغايرة ننقل الكلام الى

كل واحد منها ونلزم جزءا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل
الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون البطؤ لتخلل السكنات
اما الاول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء
ان تحرك مثله يلزم تساويهما او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا
ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجيء بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية
فان الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض
انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلا
لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد لان التقدير
ان الانتقال الى كل من تلك الآحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي
ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن
الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في الماء او لاجسام مختلفة كما في الحركة
من الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهي الآحاد سواء كان معروضه جوهرا او كما منفصلا
او كيفا او غير ذلك وبهذا يندفع ما يتوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها كما فلتجز
لما يقبل الانقسام لا الى نهاية هي الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى • ولا يثبت للحركة في باقي
المقولات • يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجواهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل
وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور
على المادة الواحدة بالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه
على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال
فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه او لا يبقى فيكون ذلك انتفاء لا اشتدادا وهذا منقوض بالحركة
في الكيف وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجيء من
امتناع وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة في الصور انما يكون بتعاقب الصور على المادة
بحيث لا يبقى صورة زمانا ما وعدم الصورة يوجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف
فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما سيجيء من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة
المعينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى واما ما قيل ان تغير الجواهر
اعني الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن تغيرانها
بكيفياتها وكمياتها واينها واوضاعها يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو
اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه
في آن ما الى ما يوجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد من كل آن متوسطا بين ما يوجد في الآنين
المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات
الى غاية ما ومعنى الضعف من ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن
تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال
يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هويته بتحلل
المتقوم يتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم

يكون هو هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ما سبق مع انا لا نم
تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة
بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر في النجاة انه لا للحركة فيه
فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي
لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون
حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون
الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة
بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضافة اذ لو بقيت
غير متغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام رحمه الله وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان
والنسبة طبيعة غير مستقلة وهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها
مقولة نسبية وقيل لانها يوجد دفعة ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما
الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا
لزم التوجه الى الضدين اعني البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد
التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد الى
التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لان
جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة فذلك عائد الى ان تفتر القوة
او انفساخ العزيمة او كلال الالة يكون يسيرا يسيرا او تعبه ذلك يحصل التبدل في الفاعلية
فما يتوهم من التغير التدريجي في ان يفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل
بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال في المواقف الحق انهما تبع الحركة اما
في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل بلفظ اما دون او فيهما على
ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية
كاف في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس
معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية والا انتقض بالاين والوضع بل معناه
كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين والمتى
والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض للاضافة لان الاضافة طبايع
غير مستقلة بانفسها ممتنع ان يعرض لها التضاد لان ما قبل درجات المعروض ان يكون
مستقلا ككل المعرضية واما كون الاحر ضد اللابرد كالحار البارد فلان الاضافة لما كانت
طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت
مستقلة فيه واما المتحرك فغني عن الشرح ۞ واما المتحرك فان كانت الحركة فيه بالحقيقة
فمتحرك بالذات كحركة السفينة والا فبالعرض كحركة راكبها واما المحرك فان كان
خارجا عن ذات المتحرك فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد وشعور فارادية
والا فطبيعية ۞ يريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة لهذا قيل الحركات كانت
تابعة لحركة جسم اخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية

وان كان موجودا فيه نفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية
والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه او متعلقا به بخصوص كتعلق النفوس
الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم حركة الحجر هبوطا والانسان بمنة ويسرة
والفلك استدارة فان قيل فعلى راي من يجعل المكانات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتاتى
هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتاتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة
بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختيارا ۞ فحركة النفس ارادية
من حيث امكان تغيرها جزئياتها عن اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج
الى مطلقها وحركة النمو طبيعية وكذا النبض ولا يبعد فيه اختلاف الغايات وقيل
ان الطبيعية لا يكون الا على نهج واحد بل صاعدة او هابطة فذلك في البسائط العنصرية
قد اشكل الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام الثلثة لا سيما النبض فقد كثر
اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاعلية او وضعية او كمية
ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على
ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على
ما قال بعض المتاخرين من الحكماء انها يتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان
يتمكن المتنفس من ان يتقدم على ذلك الزمان وان يؤخره منه بحسب ارادته لكنها
لا يتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى
مطلق التنفس وارادي من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية عن اوقات يقتضيها
الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا ما قال صاحب القانون
ان حركة النفس ارادية يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض بانه لا ارادة للنائم
فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته
او لا يتذكر شعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها
عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية وطبيعة النامي يقتضي
الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها
ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل في القلب من القوة الحيوانية وقيل
الجمهور الى مكانية وقيل وضعية وقيل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة
بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو في البسيط العنصرية واما
الطبيعة النباتية والحيوانية فقد يفعل حركات الى الجهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب
والشرايين من شانها احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط
الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف
ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز
بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب
الاثار المتضادة عن القوة الواحدة ۞ ومنهم من جعل مثل النبض قسما اخر سماها تسخيرية
يعني هرب بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلثة

وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضية والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة للارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة اخذ ان لم يكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان يكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي اولا وهي التسخيرية كالنبض والعارضية ان كان المحرك كجزء من المتحرك او مكانا له بالطبع فعرضية والا فقسرية ⁂ ثم العلة في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة ولا الطبيعة المختصة مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة فتحرك طلبا لها وهي تختلف ولذا تختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم الارادة ⁂ يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء وبيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعية المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الوصول اليه ثم لا خفاء في ان الاحوال الملائمة للطبايع مختلفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان يكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخرين وعلى هذا القياس فمن ههنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولا خفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناها اللغوي الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة لحصول الماء في حيز مثلا قد يكون بجزء وجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان تختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت ⁂ **البحث الرابع** تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الماهية وبما عداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية فقط سوى المحرك فان اختلافه لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها الكثرة باعتبار النسبة الى المحركات فلهذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك ⁂ اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا تختلف هويتها

ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبتدأ والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بموثرين مختلفين كالنار والشمس وههنا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور منها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلف الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الاين فكالحركة الصاعدة والهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ من الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكان المراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما قد يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كان الاصل كالتسخن والتبرد فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو و زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامه وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل مع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا كثرة فيها بالفعل اصلا قد تقع بموثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الحوادث وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرات على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون في امر اخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان قيل ان اريد بالحركة بمعنى القطع اعني امتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة

الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة
بالشخص واقعة لمحركين قلت الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع
لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها الموهومة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان
لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد
يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه
بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان يصير واحدا بالتشخص
بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها عرض
لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد
على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى آخر وانما يزول عارض من عوارضها
وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة
عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل
واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالتشخص وان امكن
فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير
ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسر وانت خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل
كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج
الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلت لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور
بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص يستلزم وحدة
ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد
والتسود مع التبيض ونحو ذلك بقي ههنا بحث وهو ان تنوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر
في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا
انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما في الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة
والهابطة بين نقطتين معينتين مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة
الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين لاختلاف ما فيه دون ما منه وما اليه

من الارض والسماء مختلفتين

والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة قدما او خلفا متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور
الثلثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك من جانب
الايون انفسها وظاهر ان كون الاين الذي للحجر في سفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذي في
اعلاه وكون الايون التي في الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذ لا تفاوت الا بالقرب من المركز والمحيط
وهو امر عارض وللواحد مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت في الاوساط
غايته ان لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الايون التي يترتب على
الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن
في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم
والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا
يوصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه دائم

لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان
الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهية وهما متقابلان
تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار
في كل حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع منه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود
والهبوط ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف
ساير الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة
يمنة ويسرة ● واما ان وحدتها الجنسية بوحدة ما فيه حتى ان الواقع في كل مقولة جنس
عال من الحركة ثم ينقسم على ترتيب اجناسها فبناه على ان مطلق الحركة ليس جنسا للواقع
في كل مقولة بل انما يقال عليها بالتشكيك والاشتراك ● ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة
انما تكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين
والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول مع التخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في
الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم
ينقسم على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية
المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان
هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقوليته الحركة على الاربع بالاشتراك
اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا
والاول باطل لما مر في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول

يعني انا نعقل وجودنا [illegible] لنا وجود مع قطع النظر [illegible]

لما هو بالقوة من حيث هو مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب
اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اول اي وجود الشيء الذي من شانه ذلك والوجود مقول
بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا
ما صدق هو عليه من الافراد ومنعه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة
اولى او اقدم او اشد من كونها حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالوجود كالعدد ويكون
لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عايدا الى
الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي
قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا الا التغير
على التدريج من كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة
ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية وقد يقال
لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا
عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع
لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى
الذي ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف
وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع في كونه مطلق الحركة مندرجة تحت
شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية لما يصدق عليه

ان بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة الا ان وجها ولا ينافيه كون
مطلق الحركة جنسا ◦ واما ما تضادها فلتضاد ما منه وما اليه بالذات كتبيض الاسود وتسود
الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض للنقطتين من الفوقية والتحتية وقيل
من المبدائية والمنتهائية ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكروا
ان لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية لان كلا يفعل مثل ما تفعله الاخرى
لكن في النصفين على التبادل ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف لا اختلاف
في ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك
لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل
الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة
جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نموه
الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد
الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادها
مع اتحاد المتحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة وبالقسر ولا لتضاد ما فيه لان
لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين
فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في
الحركة من السواد الى البياض وبالعكس او من غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول
وبالعكس او من الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه تضاد في الحركة الكيفية
مختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما
من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس
وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب
تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك
بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب
صدق احد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد
العارضين احد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف
وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى بطريق
الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او المنحنيين وان كانت
احديهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين خطوطا
غير متناهية والعظمى اشد انحناء واشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول ان القوس
التي يماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان يكون ضدا للحركة
المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد
لا يكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان
الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك

ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه تضاد بنفسه فضلا من التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروض

الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم ههنا ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما
وتضاد منتهييهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان
متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح
ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانتهائهما
الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان
البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط
وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط
الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا في التضاد من غاية التباعد وكون كل من المتضادين
واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان
تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة فيه بل من حيث
التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان
بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام
قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وذكر
ان التعلق الذاتي للحركة انما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين تمام
مبدأ وغاية الحركة لم يكن للحركة تعلق بهما واوجب تضاد الاطراف لتضاد الحركات فان قيل
موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهييهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى
الكلام ان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين
لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم
التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة
ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى الاول فهما بحيث يكون
جزء الحركتين على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق المبدأ
والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي
لان كلا منهما يفعل بالفعل ما الاخرى لكن في النصفين على التبادل مثلا المتحرك من الحمل
الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس
والمتحرك من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي يكون ما فيه الجوزاء والثور والحمل
والحوت والدلو والصعود والهبوط بالعكس فقد فعل كل منهما ما فعل الآخر لكن في النصف
الآخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انما نفوا
التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرت من الحركتين بين الحمل
والميزان الحركة اينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى ◦ واما انقسامها في انقسام
الزمان فهو ظاهر وما فيه فان الحركة الى نصف المسافة وفي نصف الكمية الحاصلة
بالنمو واحدى الكيفيتين المتوسطتين في تسود الابيض نصف الحركة الكل والى
لان ما يقوم عن الحركة بكل جزء من المتحرك غير ما يقوم بالآخر وهذا في الاينية انما يصير
بالفعل اذا عرض للجزء انفصال لان الاجزاء سيما البسائط لا تفارق كونها لا تفارق الى

[illegible]

الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والاين والاوضاع فعند انقسام
احد الامور الثلثة ينقسم الاخران ضرورة واما المبدأ والمنتهى فظاهر وفي المحرك تفصيل وهو
انه قد ينقسم وقد لا ينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك فعلا او بالقوة
وبتقدير القوة هل يكون بعض الاجزاء اثر البعض في الجملة فالكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث
انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه
ظاهر لكنه خفي من جهة الخفاء في ان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في المتحرك حلول
السريان كالبياض في الجسم وقد خصص ذلك في الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك
لا يفارق امكنتها بالكلية بل يشبه ان يكون الاجزاء الباطنة لا يفارق امكنتها اصلا نعم لو كانت
الاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه بالانقسام من العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة
على حاله على امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحركات فلا مشاحة واما
الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتداده الوهمي الى ما له من الاجزاء العرضية بحيث يحصل منه النصف
والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان * المبحث الخامس من لوازم
الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة تسمى باعتبار الشدة سرعة
وباعتبار الضعف بطوءا * لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات
او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم بالحقيقة في الاين وهما اعني الزمان
والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فان قطع تلك المسافة بحاله او نحو
ذلك بضعفه في الحركة مشتدة فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعة وبضعفه فيقطع
المسافة الاقصر ويسمى بطوءا ولا نقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة المساوية
في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اكثر ويختلف
بحسب الاعتبار فيكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافتها في زمان اكثر
او يقطع في زمانها مسافة اقل وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك * وسبب البطوء المعاوقة
الداخلة في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل لا تخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم
امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافي للتلازم
الحركات واللازم منتف كما في حركة الشمس وما يتخيل من حركة الظل وفي حركتي طوقي الرحى ونحو
ذلك الثاني ان انتفاء الحركة مع تحقق المقتضي وعدم المانع ضروري البطلان الثالث انه يتخلل
سكنات الفرس الشديد العدو حينئذ على حركاته لتفضل حركات الفلك الاعظم عليها فيلزم ان يرى
ساكنا على الدوام لكون الحركات مغمورة في زمان هو اضعاف الالف زمان الحركة لا اقل فقطع
بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الاول بان تلازم الحركتين
عادي لا عقلي فلا يمتنع الافتراق والثاني بان الحركات بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للقوى والآلات
والثالث بان امتزاج الحركات والسكنات بحيث لا يتميز عند الحس ازمنتها والحركات لكونها وجودية يتجدد
تميز السكنات وان كانت متكثرة ثم كل من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف [illegible]
ذلك الى [illegible] تردد وميل الامام الى الاول وان كان الثاني اشبه بالاصول * [illegible] المعاوقة
التي يكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق
والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا
عنه والمعاوقة التي يكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية
كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئها
نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند
الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فتضعف
العلل وعند المتكلمين من جهة انه يكثر تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن شوبها ويختلف بحسبه
والبطوء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك لوجوه الاول انه لو كان البطوء بتخلل السكنات
لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة
الاقصر يكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك
الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني عند تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى
التلازم هف لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع
ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لا حركة له بل انما يطرأ عليه العدم
الاول اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص او نزول العدم
الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كانه يتحرك الى الازدياد وكحركة طرفي الرحى اعني الدائرة العظيمة
والصغيرة وكحركتي الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار في الشعب التي ثبت عنه رسمها الدائرة
العظيمة والصغيرة واجيب بانا لا نم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي
بجواز انقطاعه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك
الرحى الفرجار وهو ملتزم الثاني ان في الحركة الشطية علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع
مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو
محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في آن
والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات يكون قسرية بمعنى كونها بايجاد
الغير الثالث انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي
نشاهدها في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة بسكنات
هي اضعاف الافها واللازم باطل وجه اللزوم ان تلك الحركات لا يقطع في اليوم بليلته
الا بعض جبال الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة
ما ليس له قدر محسوس وبالجملة ففي غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطوء فيلزم ان يتخلل
حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على تلك الحركات ويكون الحركات
مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات
بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الاف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن
لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالين واجيب بان
تخلل السكنات حال الحركات وامتزاجها بها البس بحيث يعرف الحس بين ازمنتها بل صار الجميع
شيئا واحدا الا ان الحركات لكونها وجودية يظهر على الحس شيئا فشيئا يستتر السكنات ويغلبها وان
كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على المنصف قوة الاول وضعف الاخرين

يفرق خ

يفرق خ

ثم كل من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف وهل ينتهي ذلك الى حد ام لا فيه تردد وميل الامام
الى الاول وان كان الثاني اشبه باصولهم • لا خفاء في ذلك لكن لم ينتهيا الى حد حتى يتحقق حركة
سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بد لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة
الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة
لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية
فكل حركة يفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى
ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام رحمه الله الى الاول تمسكا
بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة والضعف
لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة
قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب
ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا لان تلك
السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة
سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد
متناهية فيقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو عن البطوء واما كون حركة الفلك الاعظم
اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من
ذلك العدد من الزمان • المبحث السادس زعم بعضهم ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا
لان ان الوصول غير ان الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الانين المستلزم لوجود الجزء
وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء انا لا ان الفعلي
ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم وحينئذ لا نسلم تغاير ان الوصول والرجوع
ولا استحالة تتالي الانين دائما ينتقض بكل حركة مستقيمة سيما اذا ادرنا كرة على سطح فان ان الوصول
الى نقطة تغاير ان الانفصال عنها ويلزم تتالي الانين وتخلل زمان السكون فقد يرد بان انقسام
المسافة ههنا محض توهم • ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين
زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر
ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد بعينه
التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بان لا اتصال
للحركات الاينية التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الرجوع ولا للتي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف
والعمدة في احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية اني اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما
ان يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول
وكذا الرجوع ايضا ابتداؤه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد بان ان
كلا من ذلك حركة وهي زمانية لا انية ثم الانان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي
الانين فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متالفا من الانات وهو منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان
منع ضرورة تغاير الانين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول على نهاية حركة الذهاب

وبداية حركة الرجوع في آن واحد وهو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة تكون بداية خط
ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه ان يصدق
على الشيء انه واصل ليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وما بعد الرجوع الذي هو اللاوصول كما يحصل
للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما يصدر عن علة
موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك من حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى
الحد وان لم يسم باعتبار الانفصال ميلا فيكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التي
لا يوجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث ميل
ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي
الانين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد
عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا بعده ليلزم بقاؤه معه ان
الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط ولا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو
موهوم محض بما يعرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وآنان ودونهما
زمان لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نم تغاير آني الميلين لجواز ان يقعا في آن واحد يجب ما له من الانقسام
الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الانين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني
ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في ضعف المنع الاول في انهم يعنون بالآن ما لا ينقسم اصلا
حيث يعللون استحالة تتالي الانات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان
الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل
ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لا زمانية فان قيل هب ان تحقق الآن لم يستلزم وجود الزمان
وتتالي الانين يستلزمه قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المطبقة
على المسافة متالفا من الانات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف الزمان وهو ح عرض
قائم به هو حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متالفا
من النقاط يستلزمه وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الانات او تخلل السكنات في كل
حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام متضودة او كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة
نقطة على التوالي كما اذا ادرنا كرة على سطح مستو او ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فان
ان الوصول الى كل نقطة تغاير ان اللاوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء
كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا
انقطعت الحركة وتحققت لها نهاية فانه لا بد من ذلك في المسافة ايضا لا نطباقها عليها
وفيه نظر لا يخفى • وزعم الجبائي ان صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه
بالعكس وبينهما لا محالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجح بلا مرجح والجواب انا لا نسلم
التعادل بل نفي ان الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة ولو في آن مما لا نزاع فيه • يعني
يثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده
المجتلب اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات
الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لا يعقل

لا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجح بلا مرجح
والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع
بكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام
ان الحركة الاولى ينقطع وينعدم فيحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع • واحتج
المانع بانه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان
القاسرة انما كانت يضعف بممانعة الهواء المخروق الثاني وقوعه لا عن سبب لانه ليس
طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لا في زمان معين لان كل زمان يفرض
فاقل منه كاف الرابع وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة الصاعدة ورد الاول بان الطبيعة
تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من
الارض اقوى والثاني بان تعادل القوتين قاسر والثالث بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام
الفعلي والرابع بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقيها مع انه وقوفه مستبعد
احتج المانع اي القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم لتنتهما الصاعدة
القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسرة
الا مصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة
والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض
اشد وما ذكر ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر
المرمي الى سطح الفلك في حيز المنع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان
واما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى السكون
الى ان تغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة ممكنة للجسم في بعض الاحيان
والى احد هذين المعنيين ينظر ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة
غير اللوازم الثالث انه لو لزم لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالي الآنين امتنع كونه
في زمان ما لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف في دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع
في زمان لا يقبل الانقسام لا بحسب الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون
وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة واجيب بان
الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيكون سكونها قبل ملاقاة الجبل فان قيل فربما يدوم الملاقاة
كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق فانه تعلم قطعا
ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل • **المبحث السابع**
قد يكون للجسم حركتان الى جهة فيبعد عن المبدأ بقدرهما او الى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر
فضل احداهما على الاخرى ان كان والا فيسكن او غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين
وقد يكون له حركات الى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات • قد يكون للجسم حركتان الى جهة
واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين
او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحد الحركتين فضل
على الاخرى يرى الشخص ساكنا في المبدأ وان كان فاما لحركة السفينة بطيئا او لحركة الشخص فيرى راجعا

وعلى هذا ينبغي سرعة الكواكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك
شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة
كحركة الشخص شرقا في سفينة يدفع شمالا في نهر يجري غربا وبحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك
الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات • **المبحث الثامن** السكون في الاين حفظ النسب وفي غيره حفظ
النوع فيضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة • السكون مقابل الحركة فيقع في المقولات
الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا
في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف
في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع
من غير تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من
شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
والاجسام في آن ابتداء الحركة وانتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن حيزها
كذوات الافلاك والعناصر قال الامام الرازي ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام
التي يحاسبها ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الموقف في الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم
تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد وما
وفيه نظر • ثم انه يقابل الحركة منه واليه جميعا وان اختص المقابل بما يطرأ على السكون او يطرأ
عليه السكون • لا خلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انا اذا اعتبرنا الحركة في شيء
فالمقابل لها السكون في المبدأ والمنتهى وكلاهما واذا اعتبرنا السكون في المكان فالمقابل له الحركة
منه واليه وكلاهما والحق هو الاخير لصدق حد المتقابلين ثم لو ارتد السكون المقابل للحركة ما يطرأ
على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ وكذا في جانب الحركة
فان ما يطرأ على السكون هو الحركة وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى
كمال الحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله
فمردود بمنع الصغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة منتهى الى ضدها
وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والا لكان الحجر
في مكان ساكنا من حيث عدم حركة في مكان اخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتاتى فيه
والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون
عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب اي لا يتحرك في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما •
وتتضاد السكونات تكون لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل او في الحرارة
والبرودة • اذ لا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه
ويكون طبيعيا وقسريا واراديا فمستند الطبيعي هو الطبيعة على الاطلاق ولا يتصور في السكون
تركيب كسكون الانسان في المكان الطبيعي بالاراداة تحركت ازالته • ويكون اي السكون طبيعيا
كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء واراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي
لا يفتقر الى مقارنته امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه
لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركيب وانما يفرض

البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد من علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما تصير علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب في شي وانما هو اشتداد

الفصل الخامس في باقي الاعراض النسبية فمنها الاضافة وهي النسبة المتكررة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهي تسمى مضافا حقيقيا والمركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا ويشملهما قولهم ما لا تعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس الى الاول الاضافة التي هو احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه مضاف حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وما وقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا مضاف مشهوري بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شي له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهوري لان الاطلاع من بادي النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري بما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير آخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على الاخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شي اخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم ورود اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل ملزوماتها وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقلها تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير يعني ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا وهذا معنى وجوب الانعكاس وقد لا يفتقر الى الحرف كالعظيم والصغير وقد لا يفتقر اما على التساوي مثل عبد للمولى ومولى للعبد او لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم وهذا اي ما ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اي يحكم باضافة كل من المضافين الى الاخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب واما اذا لم يعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب اب للانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال الانسان ابن الاب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في احد الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته رفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم يبق الاضافة وهو الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقي لم يتحقق الانعكاس ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوي في الجانبين كقولك العبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولك العالم عالم بالمعلوم

والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار انما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر والنسبتان قد تتوافقان كالاخوة وقد تتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى رابط احدهما مثل الراس وذي الراس وعروضها قد يفتقر الى صفة من الطرفين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم او لا كاليمين واليسار والنسبتان يعني ان النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما له علم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شي منهما قال ابن سينا يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما يعلم واما في القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس وعلى هذا لا ينضبط تقديره وتحديده بهذه عبارته وقد نقلها في المواقف بهذا وان الاضافة ينحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة وتعرض لكل موجود كالاول والاب والاقل والاحر والاعلى والاقدم والاقرب والاشد انتصابا والاكسى والاقطع والاشد تسخنا وتعرض اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وتحصلها يكون بحسب الانضمام الى المعروض وان كانت المقولة هي العارض فقط يريد ان الاضافة ليس لها وجود منفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها بتخصص هذا اللحوق وهذا معنى تنويع الاضافة وتحصيلها فان المشابهة مثلا موافقة في الكيفية وهي النوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من الملحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شي ذو اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يعرض له التقييد واللحوق اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع المركب والا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة ويتكافأ الطرفان في التحصل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتضايفان من المتقدم والمتاخر هما المفهومان وهما معا في الذهن فما لا انفكاك بين المعروضين يعني ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر

كذلك وإذا كانت مطلقة مطلقة مثلا الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء النصف كالاثنين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او في الخارج كان في الطرف الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتاخر متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل هو من مفهومي المتقدم والمتاخر وهما معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص • هذا او الجمهور على ان لا تحقق للاضافة في الخارج والا لزم التسلسل لان الحلول في المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة تتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة موجودا وايضا يلزم عدم تناهي اوصاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة وسلب الكل لا يقتضي السلب الكلي وقد يستدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وبابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وقد مر مثله • هذا يعني ان ما ذكروا ان كان مشعرا بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل فلحلول في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ان يقال انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة متوقفة وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان المحال المذكور انما لزم لو بنيت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هو الوجود لبعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال للاضافة طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى • المشهور ان الاضافة في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها والموافقة في الكيف جنس وفي الكم جنس الموافقة في البياض نوع وفي السواد نوع وابوة الرجل العاقل صنف والجائر صنف واخوة زيد لعمرو تتخصص

المضافين لا بمجرد الاضافة الى شخص كاخوة زيد او اخي زيد شخص واخوة عمرو له شخص آخر • غني عن الشرح ومبناه على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام لئلا يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا من ان التضاد لا تعرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال دليل على انه قال كما ان الحار ضد للبارد فكذا الاحر للابرد اذ لو لم يكن الاضافة تابعة لمعروضها في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان يوجد في المتضادين شيء ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المضافين لا يتضادان لا تبعا ولا استقلالا وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد حد الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر لا يقال الشيء الذي فيه التضاد فيه هو موضوع الاحر والابرد اعني الجسمين لانا نقول التضاد او التضايف انما يعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والابردية فيكون هي موضوع وصف التضاد او التضايف لا موضوعاتهما من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر ولو في التضايف • وما تقرر من ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع الاضافات العارضة فمعناه ان موافقة الانسانين في البياضين مثلا ليس نوعا مخالفا لموافقة الفرسين فيه • اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لا توجب تنوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض في موافقة الانسانين في البياض تارة الانسان وتارة البياض • ومنها المتى وهي نسبة الشيء اما الى الزمان بوقوعه على التدريج كالحركة وما يتبعها او دفعة لكن على استمرار الآنات كالتكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحصل الآني طرف من الزمان كالوصول الى النصف او المنتهى • كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد يكون لوقوع الشيء فيه وقد يكون لوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا مما يسأل عنه بمتى قد يقع في الآن كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في شيء من الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات وينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا في ذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها • وفي هذا التصريح منهم بوجود الآن مع انه لا يتصور الا بانقطاع الزمان على انه لو وجد فحدوث عدمه لا يكون الا في آن ويلزم تتالي الآنين فلا ينفع ما يقال انه في الزمان لكن لا على التدريج • يريد ان ما ذكروا من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشيء فيما لا وجود له لكن لا خفاء في انه لا تحقق للطرف في الخارج الا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد الآن فلا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون الا في آن فيلزم تتالي الآنين وجوابهم بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعده الوجود لكن لا على التدريج ليعتبر لان زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد في شيء من ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه على ما مر لا يدفع الاشكال لان الكلام في حدوث

العدم وهو آني وكون هذا الآن مغايرا لآن الوجود ضروري • ثم المتى كالاين حقيقي وغير حقيقي
فالآن الحقيقي منه لا يمنع اشتراك الكثير فيه • ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل
عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر
كذا الآن الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان
معين بخلاف الاين وهو ظاهر • ومنها الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة
فيما بينها والى الامور الخارجة عنها محيطة او محاطة او غيرهما ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا
ووضعا ويقبل التضاد كالقيام والانتكاس والاشتداد كالاشد انتصابا • وهو هيئة تعرض
للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض بحيث لا يتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس
الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة
فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون
رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا اخر فالمحيط على الاطلاق يكون
له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين
وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما يكون بالطبع كقيام الانسان
ولا بالطبع كانتكاسه ويجري فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو الظاهر في كل من الانتصاب
والركوع • ومنها له ويسمى الملك والجدة وهو نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله
ذاتيا كالحيوان في اهابه او عرضيا كالانسان في ثيابه ويقال بالاشتراك لمثل نسبة القوى الى
النفس والفرس الى زيد وتردد ابن سينا في كونها جنسا برأسها • ويفسر بالنسبة الحاصلة
للجسم الى امر حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها
وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص
له به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما
انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم او له كيف او له مضاف كقولنا له اين او جوهر
حاصر لكله كما في له ثوب او لبعضه كما في له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للدن شراب يقع عليها
لفظة له لا بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك وان حيل حتى يقال انه مقولة له يدل على
نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى كثير قدر
في عداد المقولات وان كان التشكيك بحاله • ومنها ان ينفعل وان يفعل وهما تأثر شيء في
شيء وتأثير شيء عن شيء ما دام سالكا على اتصال كالذي للمسخن والمتسخن ما دام يسخن ويتسخن لا الحال
الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان ويجري فيهما التضاد والاشتداد وما
يقال ان ثبوتهما ذهني والا لزم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر حتى يجب
ان يشمل الابداع والحدوث الدفعي بل الحال الذي يكون للفاعل والمنفعل عند تغييره اياه حتى ان
الفارابي فسر ان يفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك • هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار
كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن وان ينفعل هو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن
ما دام يتسخن واما الحال الحاصل للمتسكن عند الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل

فالحاصل ان الوضع هيئة للمقولة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام مثلا فانه هيئة تحصل بنسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض بالاستقامة وبنسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها مثل كون رأسه من فوق ورجله من تحت الى غير ذلك منه

للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود او القيام الحاصل للانسان
فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل من الكم او الكيف او الوضع او
غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كالقوة للنار تسمى احراقا ويجري
في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة
والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد
منه ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد اخر وذهب
الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن ولو وجدتا في الخارج
لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير اخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من
الاعيان الخارجية وح يلزم تسلسل المحال وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين
حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى
زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك
بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل ان يفعل
وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير
والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس من
انواع الحركة ففي الجوهر الكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين
النقلة وحقيقة ان ينفعل هو مصير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر ما دام سالكا بين
الامرين على الاتصال فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزءا جزءا على الاتصال
الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان ينقل الفاعل باتصال على التدريج
النسب التي له الى اجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما يفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جزء
من الحرارة التي يحدث فيما يسخن ينتقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبة الى جزء اخر على الاتصال
وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان لكل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون والافساد
للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان يهدم
مضاد لان يبني وان يتسخن لان يتبرد فكذلك ان يهدم مضاد لان يبني وان يسخن لان يبرد
وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما اوثر لفظا ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل
لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان متوجها الى الغاية من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظة ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك

المقصد الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومقالتان **اما المقدمة** ففي ان الجوهر عندنا ان كان منقسما
فجسم والا فجوهر فرد وعند جمهور الفلاسفة ان كان حالا في جوهر فصورة او محلا له فهيولى
او مركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا او تصرفا فنفس والا فعقل او يقال ان كان
مفارقا في ذاته وفعله فعقل او في ذاته فقط فنفس وان كان مقارنا فاما حال او محل
او مركب او يقال ان كان له الابعاد الثلثة فجسم والا فاما جزء منه بالفعل اولا والاول اما
متصل به او لا ومبنى التقسيم على ما تقرر عندهم من نفي الجوهر الفرد واثبات جوهر حال في الجسم
بالفعل الى غير ذلك من القواعد الا ان الوجه الاخير لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولى

فلا يدخل فيها الجسم الذي هو محل الصورة النوعية وعند الاقدمين الجوهر ان كان متحيزا فجسماني
وهو الجسم لا غير والا فروحاني وهو النفس والعقل فقد سبق تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء
وهذا المقصد يترتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقالتين لمباحث الاجسام
ومباحث المجردات اما التقسيم فعلى رأي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات
فاما ان يقبل الانقسام فهو الجسم اولا فهو الجوهر الفرد وعلى رأي المشائين من الحكماء هو اما عقل
او نفس او جسم او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفي الجوهر الفرد
وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والا
اشكال لا يخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فهي الصورة والا فان كان محلا له
فهي الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
فهو النفس والا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا
عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا
في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا او مركبا منهما الا ان ما لا يكون كذلك كان
مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فجسم والا فان كان
جزأ منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزأ منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا
فعقل وهذا ما قال في الشفاء الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في قوام المركب
فاما دخول الخشب في وجود الكرسي فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه
بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم
يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد ان وجود
المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل
على ما قال في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتبار وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة وانما
يصير المركب هو هو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان يستلزم وجود
المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل في قوام الجسم والحال فيها المادة التي هي احد الاقسام
اعني الهيولى الاولى البسيطة انما هي الصورة الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان
يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة فليخرج الصورة النوعية وان لم يكن داخلا في
الجسم المطلق وهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصريات وسيجيء ان محلها ايضا هي الهيولى
وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر
حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض الحاصلة له
المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وهو ان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل تنبيه
المحل اعم من الموضوع والحال من العرض والموضوع مباين للعرض والمحل اعم منه من وجه لاستناد
العرض الى الموضوع فقد يكون بوسط فيكون الوسط محلا لا موضوعا وقد سبق ان الموضوع
هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا
فيكون اعم من العرض وان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض
بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل

فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون
العرض مما لا يقوم به شيء فان قيل استناد العرض الى المحل المقوم له ضروري وهو معنى
الموضوع فالعرض الذي يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة
قلنا استناده الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هي العرض والمحل الاول الذي هو نعت
كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم الاستناد الى الموضوع ان
يكون محله الاول موضوعا وقد يتوهم افتقار كليات الجواهر الى الموضوع لكونها محمولات
ذاتية للشخص وصورا قائمة بالنفس ورد بان معنى الموضوع ههنا غير موضوع القضية
ومعنى جوهرية الصور انها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع واما من حيث
حلولها في النفس الجزئية فهي اشخاص اعراض لا كليات جواهر لما كان الموضوع هو المحل المقوم
للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره وكان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد
توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها بوجهين احدهما انها مفتقرة في الوجود
الى اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صور قائمة
بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك
لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال والشخص انما يكون موضوعا
للكلي بالمعنى الاول دون الثاني ورد الثاني بان معنى كون الصور جواهر انها في ذواتها
طبائع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما من حيث حلولها في النفس الجزئية
وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية واما المقالة الاولى ففيما يتعلق
بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول
الجسم عندنا الجوهر القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا لا كل واحد منهما
على ما زعم القاضي تمسكا بانه الذي قام به التأليف فيكون مؤلفا وكل مؤلف جسم للفرق
بين المؤلف من الشيء ومع الشيء لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا
ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز
عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات
في تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين
من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من
جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مؤلف
وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام
العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى
بين الشيئين يعتبر استناده الى الجميع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشيء والواحد فيكون
مؤلفا مع الشيء كما يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمعرب المركب الذي
لا يشبه مبني الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا يكون الوسط مكررا فان قيل
المراد بالتأليف معنى خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المقتضي للتعدد وهو السبب عند المعتزلة
لصعوبة الانفكاك والجواب ح منع الكبرى وجعل الآمدي النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم

بازاء اى معنى وضع وصاحب المواقف معترف به وذلك لان القاضي والمعتزلة متفقون
على ان الجوهر الفرد معتبر في حقيقة الجسم ثم اختلفوا فقال المعتزلة الاتصال البعدي ايضا معتبر في
حقيقته وعرفوا الجسم بانه الطويل العريض العميق كما سيجيء وقال القاضي الاتصال لا يدخل
في حقيقته عائدا الى انه بل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التاليف
والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما تراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة
فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو راى المعتزلة بل بكل جزء تاليف
يقوم به فيكون جسما لما سيجيء من ان الجزء بمنزلة المادة والتاليف بمنزلة الصورة وفيه نظر
لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وعدم قيامه بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة
بمعنى انهم قائلون بالتاليف دونه ففساده اكثر لان القاضي يقول بالتاليف وهم لا يقولون
بجسمية الجوهرين وعند المعتزلة هو العريض الطويل العميق وهذا تعريف بالخاصة اللازمة
الشاملة بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها بالفعل
كما في الكرة ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما في الشمعة على ان ذلك عندهم عائد على تركيب
الاجزاء من غير اثبات المقادير زائدة على الجسمية ولهذا جعلوه خاصة بدون افتقار الى
ذكر الجوهر واما قيد العرض والعمق فاحتراز عن المركب الذي هو واسطة بين الجسم والجوهر
الفرد وذلك بان يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عددها اقل
من ادنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم في ذلك المشهور
في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع في ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة
ومعنى كونها خاصة على قول انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو الكم له الابعاد الثلثة ليكون
هذه عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر
الولود للخفاش ولا يضر كون الجوهر جنسا لان هذا المركب من الداخل والخارج خارج على
يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم
التعليمي لان هذه هي الابعاد واجزاؤه واعترض بان الخاصة انما يصلح للتعريف اذا كانت
شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلان الخط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما عدا
من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست
بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة
شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول ما فيها من الابعاد مع بقاء
الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف
الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة
لازمة على ان ما ذكروا من زوال مقدار وحدوث اخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل
الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة
وانما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير نفي المقادير فالطويل خاصة للجسم وعلى تقدير
اثباتها فالجوهر الطويل فاي حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل
منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل

جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها
اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم فوقها ثلثة وقيل اربعة بان يوضع
جزءان ويجنب احدهما في سمت اخر جزء واحد وفوق احد الثلثة جزء اخر وانما لم يعرض الثلثة
على وضع المثلث والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم في حيز
المنع لاستلزامه الانقسام على ما سيجيء وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عدد اجزائه اقل
من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى
عندهم وفي سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب
الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد
ثلثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوائم وهو للتحقيق ودفع الوهم دون الاحتراز والمراد
بالابعاد ههنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم لا الامتدادات الحاصلة بالفعل لازمة
كما في الفلكيات او غير لازمة بخصوصياتها كما في العنصريات ولا النهايات المنفية عن الجسم
الغير المتناهي التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره
انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي فانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو
وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على خط
اخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان يكونان متساويتين
ويسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر ويسمى حادة والاخرى
اعظم ويسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم اخر تقاطعه في اي جهة شئنا
بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا تقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع
قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة
وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد
كثيرة لا على هذا الوجه فما ذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي
يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على
زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا
للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اي على توهم
كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يجوزونه بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم
الطبيعي لا غير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير
خاصة للجسم صالحا في معرض الفصل لضرورة اخص من الجواهر مطلقا الا من وجه وهذا
انما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم
ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في
الشمعة وقد يزيد وينقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح
والخط كما في تصور جسم غير متناه بل عن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصمتة والا
وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف في المجردات

يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر انه
يكفي ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان
هو الامكان العام ليشمل ما يكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير
لازمة كما في العنصريات وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة وكلامهم يميل تارة
الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي
اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة من السطوح حتى ان بين السطوح الستة
للجسم المربع جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه
لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد
الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا
وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحركة فانها
فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها
عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر
ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل
لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم
ليس متصلا بالفعل ولا منفصلا بالفعل بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق
ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن
شانه انه يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطي من غير
خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل فانك اذا فرضت
فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي
ولا سطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض
والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض والمراد
قبول اعيانها لا صورها العقلية والوهمية فلا ترد النفس ولا الوهم على ان الجوهر لكنه
ثم لا خفاء في ان المتصف بها هو الجسم لا الهيولى اورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد
الثلثة فيه وليس بجسم واجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في
قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض
بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلاثة المتقاطعة والافضل هو ان الوهم خارج
بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك
في الوجود المتاصل لا غير ومن اعتراضاته ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها
غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان يكون الصورة
جزءا من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدا الفعل والحصول دون الامكان والقبول لكن جوابهم
القابل هو الهيولى لا غير وجوابه بان المختص بالهيولى بقبوله هو الصورة لا الاعراض من الكميات
والكيفيات وغيرها وقد صرح بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة فانها
استعداد جوهري به قبول الاستعدادات العرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل

ولو لزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة اوجه • وكلامهم متردد في ان هذا التعريف
حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنسا له معتبرا بالموجود لا في موضوع
والوجود زائد بل من المعقولات الثانية ولا في موضوع عدمي ولانه لو كان جنسا كان تمايز
الجواهر بفصول هي اما جواهر فيتسلسل او اعراض فيتقوم الجوهر بالعرض ولا القابلية وما في
معناها فصلا لكونها من الاعتباريات التي لا ثبوت لها في الاعيان والا لقامت بمحل قابل
لها ولزم التسلسل فيما ترتب ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا واجيب بان الموجود
لا في موضوع رسم للجوهر لا حد وصدق الجنس على الفصل عرضي لا يفتقر الى فصل اخر وليس
الفصل هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القبول وكونه في الوجود نفس
ذات الجسم غير قادح كما في سائر الفصول • الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة
المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل
ولهذا اتفقوا على المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا
تحصل حقيقة الجسمية بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم انما
هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بهما حدا فضعيف
لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات ونقل
عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في هذا حدا او رسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر
لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها انه معتبر بالوجود
لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية التي لا
تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزءا للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي
لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول
المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول
اما ان يكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل واما ان يكون اعراضا فيلزم
تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض
محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما الثاني فلان
معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا
لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فينتقل الكلام الى تلك القابلية
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة
عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية
والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لا حد اذ لا حد للاجناس العالية
وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثاني بان كون فصول
الجواهر لا يستلزم افتقارها الى فصل اخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا ايضا لا عرضا
عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر
الذي من شانه القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذي من شانه النطق اي ادراك

الكتاب لا يقال بذاتها نفس الجسم لا جزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج
وجزؤه بحسب الذهن كما في ساير الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي جنسا او فصلا
للماهية الحقيقية ❁ المبحث الثاني الجسم البسيط قابل الانقسام فاما ان يكون الانقسامات
بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين او غير متناهية واليه ميل النظام واما ان يكون بالقوة
فقط متناهية وينسب الى الشهرستاني او غير متناهية وهو راي جمهور الفلاسفة واما ان يكون
بعضها بالفعل وبعضها بالقوة وهو ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان اجزاء البسيط اجسام
صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية ثم اختلف الفلاسفة فذهب المشاؤن منهم
الى ان الجسم يفتقر في قبول القسمة الى مادة يتالف منها ومن الصورة الحالة فيها وغيرهم الى انه
يقبل الانقسام بنفسه فهو في نفسه بسيط كما هو عند الحس واما ما نسب الى البعض من
تالف الجسم من محض الاعراض فضروري البطلان والمعول عليه من المذاهب ثلثة الاول
ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى متناهية الثاني انه مركب من الهيولى والصورة الثالث
انه بسيط محض وكانه وقع الاتفاق على ان هناك هيولى يتوارد عليها الصور والاعراض
وانما النزاع في انه الجسم بنفسه او المادة التي تحل فيها الصور او الجواهر الفردة التي يقوم بها التاليف
واذا تحققت فالقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتاليف قريب من القول بكونه من الهيولى
والصورة ❁ ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني
الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الطباع اما ان يكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل
اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب
النظام والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني الكل كما حكاه
فيه او ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ذيمقراطيس
من ان الجسم متالف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعل
الاقسام خمسة واما القول بتالف الجسم من السطوح المتالفة من الخطوط المتالفة من النقاط
التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلثة بحيث لا يتالف
من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلا تناهي الانقسامات فرقتين منهم
من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى النجار وضرار
من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك
فضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب بعد الثاني للمشائين من الفلاسفة
انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند
الحس ليس فيه تعدد واجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام
كما هو شان مقدور الله تعالى وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور
والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى
والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر اخر حال فيه يسمى
صورة يتحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير وساير الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو
الجواهر الفردة التي يقوم بها التاليف فيحصل الجسم بالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين

الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم
بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى ❁ المبحث الثالث في احتجاج الفريقين اما المتكلمون
فلهم طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم لحصوله وفيه وجوه احدها انه لو كان
القابل للقسمة واحدا لزم قبول الوحدة الانقسام ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل الثاني
انه لو كان واحدا لكان التفريق اعداما ضرورة زوال الهوية الواحدة لحدوث الهويتين فيكون
شق البحر بالابرة اعداما له وايجادا لبحرين الثالث ان مقاطع الاجزاء من النصف والثلث
والربع وغير ذلك متمايزة ضرورة لولا تمايز الاجزاء لما اختلفت خواصها وقد يجاب عن الاول
بان الوحدة اعتبار عقلي لا ينقسم بانقسام المحل وعن الثاني بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء
مع ماله من الاتصال والانفصال فلا خفاء في انعدامه بعارض الانفصال وان اريد الماء نفسه
فليس هناك حدوث او زوال وعن الثالث بان اختلاف الخواص انما لزم بعد فرض الانقسام
للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا يتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم
لحصول الانقسام وتقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فانقساماته
حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو
عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه
اللزوم ان الوحدة ح تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة
ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان
ليست الحال في كل جزء غير الحال في الاخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية
ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل والثاني انه لو كان
واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداثا
لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق البعوض البحر بابرته ليس اعداما له وايجادا
لبحرين اخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء في انعدامه
عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار الاتصال فليس في
الشق زوال بحر ولا حدوث بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل
للشيء يجب ان يكون ثابتا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت
متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر
البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت
متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعا وقيل
قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلا محيص الا بان يقال المادة استعداد محض ليست
في نفسها بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة الثالث ان الانقسامات لو لم تكن
حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل
لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرها فيكون الجزء الذي هو
مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بمنع الملازمة فان
اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك لان النصفية والثلثية ونحوهما

وفي الشق الاول البحر القابل مع المقبول فلا يرد

وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا
مقاطعهما فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام
متميزة بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لا
امتناع في اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا
عن الاعتبارية لا يقال الانقسامات عندهم غير متناهية وهو يستلزم لا تناهي الاقسام وما لا
نهاية له لا يتصور له نصف وثلث او ربع او غيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه
بحسب كمية المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية فلا وانما يمتنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية انه يمكن خروجها
من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما فلا ينتهي انقسامه الى
حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لا ينتهي
الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فليتدبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال
فاعلية الباري تعالى للاشياء على ما ذكر لزم فانما يدل على تناهي الانقسامات لا يمكن
حصول الاجزاء بالفعل ○ وثانيهما اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا وفيه
وجوه منها ما يبتني على استلزام قبول الانقسام كقولهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق
في اجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فيثبت الجزء اذ لو بقي قبول التجزي بقي الاجتماع وكقولهم
لولا الجزء لما كان الجبل اعظم من الخردلة لاستواء اجزائهما لكونهما غير متناهيين واعترض
بان الاستواء في عدد الاجزاء لا في مقاديرها واجيب بان تفاوت المقادير بتفاوت
الاجزاء قطعا وقد يدعى ان الاستواء في الاجزاء الممكنة ايضا محال وكقولهم لو لم ينته انقسام
الجسم الى ما لا امتداد له اصلا لزم عدم تناهي امتداده لتالفه من امتدادات غير متناهية
ومنها ما يبتني ان الحركة حصولات متعاقبة والزمان آنات متتالية كقولهم الموجود من الحركة
والزمان هو الحاضر لان الماضي انما وجد حين حضر والمستقبل انما يوجد حين يحضر والحاضر
من غير قار الذات لا ينقسم فكذا ما ينطبق هو عليه من المسافة ومنها ما يبتني على
ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود
وبها تماس الخطوط فان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة
حالا في جوهر لا ينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة وكقولهم اذا وضعنا كرة حقيقية
على سطح مستو وقام خط على خط كانت المماسة بما لا ينقسم ثم اذا ادرنا الكرة
بتمامها على السطح ومر الخط الى آخر الخط ظهر عدم انقسام الاجزاء باسرها وثبت المطلوب
وكقولهم قد ثبت ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر
الزوايا فلا يقبل الانقسام فيثبت الجزء ○ وثانيهما اي الطريق الثاني للمتكلمين اثبات
جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا
والفرق بينها ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يوجبان الى الافتراق
بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد به ما بمعونة القوة الوهمية التي هي احدى
القوى الحسية فقد تقف اي لا تقدر على تقسيمها غير متناهية لما تقرر عندهم من

٣ بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم الانقسامات غير متناهية انه هو

اذ يجعلها ان تتركب منها ومن شئ آخر غيرها

افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة
على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد
المطلوب اعني تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من
امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهم في هذا الفرق
مسالك منها ما يبتني على ان قبول الانقسام يستدعي حصول الاقسام بالفعل وفيه
وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث
لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل الافتراق
ثبت الجزء الذي لا يتجزى اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا بعد الثاني
انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما يكون
قابلا لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو التساوي
فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد
وهو غير محال والمحال استواء مقدارهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم
الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون
مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا بحيث لا يتوقف
على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا
للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منهما مساوية
للتي في الاخرى ولامكن ان يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهي السماء باجزاء تغمر الوجهين وتملأ
بين السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس معنى قبول
الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول
اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون
له امتداد وقبول انقسامه لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر
لتالفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يبتني على كون الحركة عبارة عن
حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو واحد
تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس
بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود
منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شئ منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات
فلا يكون بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون
قار الذات هذا خلف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي مطبقة على المسافة ثبت
بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق
غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا
الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم ليكون جميع الموجود من الحركة وهكذا
الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما
وكل ما هو حاضر حينا فهو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها

ماسبق

بل الزمان عندهم اما ماض او مستقبل لا غير والحال حد مشترك فالحال ليس جزءا من الزمان والا لكان التقسيم الى اثنين تعسفا بل هو آن هو طرف الزمان والحركة بمعنى التوسط يحصل في هذا الآن وكل من الحركة بمعنى التوسط والآن الذي هو طرف لها لا ينطبق على المسافة فلا يلزم الجزء بل انما يحصل الحركة المذكورة في حد من حدود المسافة نقطة او خط او عرض المسافة فلا يلزم الجزء حفيد شاه

من اجزاء لا يتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه ظاهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم في الحركة من تخلل السكون او لزوم وقوع اي جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها شيء به يتماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف محال ولانها ذات وضع اي يشار اليها اشارة حسية بانها هنالك وهذا في المعدوم محال ثم انها اما ان يكون جوهرا كما هو راي المتكلمين او عرضا وح يفتقر الى جوهر يحل هي فيه بالذات ان لم تجوز العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فاياما كان ثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثاني انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ماسته بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا يكون الكرة كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحهما من اجزاء لا يتجزى وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم الثالث انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى الجانب الاخر ظهر تالفه من اجزاء لا يتجزى ضرورة ان ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحادثة من مماسة الخط المستقيم المحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا يقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما يحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهريهما ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة محال اذ به يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع اخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هي نهاية للخط فلا يوجد في الكرة بالفعل واحتجوا على تناهي الاجزاء بانها محصورة بين الطرفين وبان لا نهايتها يستلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما وان يلحق السريع البطيء في زمان متناه والنقص بالمؤلف من ثمانية اجزاء مثلا ثم اذا انسب الى الاجسام المتناهية المقادير

يثبت تناهي اجزائها لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لانه بحسبها والثاني
محال لما ان الطفرة خيال ٭ احتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية نفيا
لقول النظام بوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين وكل ما هو كذلك عددا كان او
مقدارا وهو متناه بالضرورة الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع المتحرك الى
غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك
لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة
المعينة في زمان متناه وتقريره ان عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء
الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث
انه يستلزم امتناع لحوق السريع البطي اذا ابتدا الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا فالبطي
ايضا قطع جزءا اذ لا اقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما
اعتبر البطي دون الواقف مع انه كذلك لانه ح يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا الحجة
طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا
كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تجري على من يقول بلا تناهي الاجزاء
في كل امتداد تفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على
القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا
بين تناهي ابعاد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب
منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة
فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه ثم اذا حاولنا بيان تناهي اجزاء كل جسم متناهي
المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء لانه بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت
نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام
ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية
قلنا في ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لما كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت
الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم والمقدار والا لزم ظاهر البطلان
والمشهور من القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم ولحوق
السريع البطي امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الاخر ويلاقيه
باسره بحيث يصير حيزهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم
تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة
والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة
ويحصل في حد اخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة
من غير ملاقاته لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطي
وكلا الامرين باطل بالضرورة فاما التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم
واما الطفرة فلان معناها يؤول الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها وهو

الشواهد الحسية لبطلانها انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله
اجزاء بيض وليس في ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند
الحس لان الاجزاء المحسوسة اقل من المطفرة عنها بكثير لا نسبة لها اليها لكونها
غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه
ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقي الجزء بكليته الجزء الاخر بحيث يصير حيزهما واحدا لم يكن
حاجبا للطرفين عن التماس ويبقى الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك
في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتاليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان
بالاسر وذلك بان يلاقي الجزء الجزء ويداخله بشيء دون شيء لزم التجزي ولو بالفرض مع
بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتاليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه
لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه
اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول
الانقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلا تناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة
ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام
فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم و
الرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك
على ما لخصنا من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك
اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والكيفيات من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا
من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان
كله من جنس واحد وعند الجمهور كل ذلك اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين
النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة محلها تلك الاعراض كما وقع في كثير
من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان
النظام ضرار على ما في ساير الكتب ويمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي
له الابعاد الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض
في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق النجار في المعنى ويخالف القوم
الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقومه وكلهما
بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا يكون جواهر انما لا ينتظم على راي النظام حيث
يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة
بذواتها وان لم يكن مماثلة للجواهر الاخر كالحلاوة او المرارة مثلا وههنا يظهر ان الاحتجاج
بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه مع بقاء الاجسام غير مسلم
لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي لابتنائه على مذهب المانعين حتى لو قصد
الالزام الزم والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض

المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع
ما ذكر في المواقف من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض
داخلا في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادري كيف ذهل عما في هذا المحيص
من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه في تقرير الحجة
الجواهر بذواتها بقوله ولذلك ان الاعراض لا يبقى والجواهر باقية يعني لو لم يكن الجواهر
مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض
وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول لان الاجسام
باقية الا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة وقطع
ما لا يتناهى فيما يتناهى ضلال وقد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف
من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من
الحركة والزمان مشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كان المسافة المعينة
يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها
يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من
الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا
من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال
على طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مر فان قيل
هذا ليس بشبيه ببرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا
ان هذا لما كان فيما له امتداد وطول فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم
واما الفلاسفة فلهم في نفي الجوهر الفرد طرق منها ما يبتنى على ان تغاير الجهات والنهايات
يستلزم الانقسام في الذات وهي وجوه الاول ان ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى
فينقسم الثاني اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالاسر فلا حجم ولا مقدار اولا بالاسر
فيلزم الانقسام الثالث اذا تماست ثلثة اجزاء فالوسط ان منع الطرفين من
التلاقي انقسم والا فلا حجم الرابع اذا اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضيء
المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلثة وذلك بان يفرض عليه
او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خط من اربعة اجزاء فوق
الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم يتحركا معا على السواء فالتحاذي يكون على الملتقى ويفرض خط
من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركا حتى التقيا فالثالث يكون على ملتقاهما يريد ان ادلة نفي
الجزء الذي لا يتجزى على كثرتها يرجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت
بمنزلة الطرف واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فمنها ما يبتنى على ان تعدد
جهات الشيء ونهاياته يستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اي
الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان
ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فلزم الانقسام

يعني لو كانت الاعراض داخلة في حقيقة الجسم كما قال صاحب المواقف لزم عدم بقاء الاجسام بانتفاء الاعراض لان الاعراض لا تبقى بزمانين فانتفاؤه الكل يكون بانتفاء الجزء حاشية

بانه انما يتوقف على ان ما غير متناهي الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء

على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل لشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الاخرين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الاخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الاجزاء حجم ومقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع ان يفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين اخرين يلزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء اخر مماسا لشيء من ذلك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما بيان حقيقة اللزوم فبوجوه الاول ان يفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا يخفى الثاني ان يتحرك من جزء الى الاخر فاتصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول لعدم سبق الحركة ولا الثاني اذ قد انقطعت الثالث ان يفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم يفرض حركة الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء اي يكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطؤ ويكون ابتداؤهما معا فالجزءان يتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث اي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته الرابع ان يفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا في حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما يدل على الانقسام بالوهم ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس ومنها ما يبتني على ان ليس البطؤ لتخلل السكنات اما لاستحالته في نفسه ولتأديه الى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات وانفكاك المتلازمات ويقرر ذلك في صور الاولى حركة طوق الرحى الثاني حركة الفرجار ذي الشعب الثلاث الثالث حركة عقب الانسان واطرافه حين يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة والمدارات التي تقرب القطب الخامس حركة الشمس وظل الشخص السادس حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الاخر في وسط البئر قد جعل فيه كلاب يمد به الحبل فالدلو يقطع مسافة البئر حين ما يقطع الكلاب نصفها ومنها اي ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزى ما يبتني على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطؤ ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه ما

معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التيامها وتخلف المعلول عن العلة او تحققه بدونها حينا فحينا بيان ذلك انا نجد المتوافقين في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة فيحكم بان الذي قطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطيء جزءا فيتساويان او اكثر فابعد او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركاته سكنات ولما كان ذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام كالحجر او الذي لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالفرجار او كان له شعور بذلك بل تبطل حيوته وحركته عند الاكثر كالانسان او الذي ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالافلاك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر بحيث وقع الكلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه الى راس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة ومنها ما يتعلق باصول هندسية مبتنية على انتفاء الجزء وهي وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم تجزي الوسطاني الثاني كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوي الاضلاع ولا يتصور في المركب من جزئين الا بوقوع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين ينقسم لا الى نهاية الرابع اذا اثبت احد طرفي الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيهما لانا لو فرضنا محيط الدائرة من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم تساوي ظاهر المحيط وباطنه او اكبر فيلزم الانقسام وبين الظواهر فرج خلاء لا يسع كل منها جزءا فيلزم الانقسام او يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن ولان المدار يلازم المنطقة اما ان يكون بازاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان او اقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة كمجموع مربعي الضلعين المحيطين بها فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر واقل من خمسة عشر لكونه جذر مائتين السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فهناك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلاثة والا لزم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين او لمجموعهما السابع مربع من انضمام اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فالقطر ان كان منضم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وهو محال وان كان مع فرج خلا بقدر الجزء كان سبعة اجزاء مثل الضلعين وهو ايضا محال او اقل فيلزم الانقسام ومنها اي من تلك الطرق ما يبتني على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظرين في البراهين المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كان وجوه هذا الطريق

كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شئنا مثلثا متساوي
الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزئين الا بان تقع جزء على ملتقى الجزئين
وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلثة الثاني ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء
الذي هو ملتقى خط الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففي المركب من الاجزاء الوتر
يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك في الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع
ثم ينصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فيكون على منتصفه وبين منتصف
الزاوية بان يجعل خطا ا ب ا ج متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترا لها ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث
متساوي الاضلاع ثم نخرج خطا من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بالخط الذي
هو وتر لهما فينتصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان نرسم ببعده دائرتين يكون
كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما فيتقاطعان لا محالة فنخرج من كل من المركزين خطا الى نقطة تقاطع
الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن
لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل
متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا نثبت احد طرفيه وندير
حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة
الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي طرفه الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك
المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة اعني الخط الخارج
من المركز الى المحيط في الجهتين وادرنا نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه
الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح
متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافي
الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما
ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر
فينقسم الجزء او لا فيساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل
بالضرورة وان شئت فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى
التي يقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري واللزوم
بين لان التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم
الضرورة وحكم بازاء ان كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لانه لا اصغر من الجزء والفرج بين ظواهر
الاجزاء وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي
غير الملاقي ايضا فما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون
الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فالمدار
الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من
المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وكذا جميع ما يوازيهما حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر
او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء واذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة
لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل

كلام لا يليق بشأن القائل ولو ...

في ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا
عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك تمتنع الحركة
عن الوجه الموصوف لتاديها الى المحال الخامس برهن اقليدس في شكل العروس على ان
كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها بمعنى ان
الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا
فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الآخر اعني
وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون
واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا في كل ما لا يكون لمجموع
مربعي الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزءا يحيط
بزاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان
وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط
مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء فقطره خط
يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع
من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع ويبطله شكل العروس وان
كان بينها فرج ولا يكون الا كذلك فاما ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر كالضلعين سبعة
اجزاء وهو باطل بالشكل الحماري او اقل فينقسم الجزء لما ذكرنا من استقامة الخطوط
وانضمامها على غاية ما يمكن وامتناع ان يقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض ومنها
ما يبتني على مقدمات لا سبيل الى اثباتها وهي وجوه الاول لو كان الجسم من الجزء لكان ذاتيا
له فيكون بين الثبوت ورد بان ذلك في الاجزاء العقلية وبعد تعقل الماهية الثاني الجزء
متناه فيكون متشكلا فان كان مضلعا انقسم وان كان كرة فعند الانضمام تبقى فرج
اقل من الجزء ورد بان ذلك في الاجسام الكرية الثالث اذا صار ظل الجسم مثليه كان ضعف
الظل ظل النصف ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم الانقسام ورد بان ذلك فيما له نصف
ومنها اي ومن تلك الطرق ما يبتني على مقدمات هي بصدد المنع وهي وجوه الاول لو كان الجسم
من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ذاتيا له متعقلا قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان
ولا منكر عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول
ومع ذلك فشرطه تعقل الماهية بحقيقتها واما الجزء الخارجي فقد يفتقر الى البيان كالهيولى
والصورة عندكم وكذا العقلي اذا لم يتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثاني
لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فكان متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد
او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات
من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو في الاجسام
الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يصير ظله مثليه في وقت فاذا صح يكون
بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون نصفه له نصف هو ظل
نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيما له نصف

ثم ابطلوا كون الجسم من اجزاء تتجزى وهما لا فعلا بانها لما كانت متساوية
في الطبع بزعمهم جاز على كل ما جاز على الكل بحسب الذات وان امتنع بعارض
تشخص او غيره . يشير الى ابطال ما ذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان ما
يشاهد من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة
من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية
بل الوهمية وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب من مذهب القائلين بالجزء
وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز
على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل
جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا
الى الذات لا ينافي امتناعه بعارض تشخص او غيره من صورة نوعية او غاية صغر او صلابة
او عدم آلة قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام الرازي بان الامتدادات الجسمية
غير باقية عند الانفصال ومتعددة عند الاتصال وهي امور متشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة
عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على
اعترافهم بكون تلك البسائط متساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث
هو انه لو ادعى مدع انها متخالفة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية لم يثبت ان
كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في ان احتماله بعيد
لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يتحقق فيه اختلافات طبيعية وبهذا ينبغي ان يحمل قول
من قال ان القسمة بانواعها يحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع
على القسمة الواردة على الجسم والا ففساده واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية
للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب
الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع
في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين وما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي
وذلك لان الانقسام ان تادى الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث
وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي الفرضي
بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف
عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذي ابيض بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى بعضه
جسما اخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك البياض
او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة يصير اقساما غير
متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم يعود متصلة في نفسها واحدة في
ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد
منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال
ويتميز في الخارج بل في الفرض العقلي ولهذا قال في الشفاء ومن الذي بالعرض اختصاص العرض
ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم مس بعضه لا كله

قال اصحاب الهيولى كل حادث في زمان فيجب ان يسبقه امكان الوجود وذلك الامكان اما ان يكون
في نفس المقدور واما ان يكون في شيء ما وبطل ان يكون في نفس المقدور فان المقدور لو قدر معدوما فعدم
الامكان فتعين انه في شيء ما خارج عن الذهن ومحال ان يكون معدوما فان المعدوم قبل والمعدوم
مع هو شيء واحد وليس الامكان قبل هو الامكان مع وان كان موجودا فاما ان يكون قائما في موضوع
واما ان يكون قائما لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فهو وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا
وامكان الوجود ليس هو امكان وجود امر مضاف لما هو امكان له فهو اذن امر في موضوع عارض
لموضوع ونحن نسميه قوة الوجود والذي فيه قوة وجود الشيء هو الموضوع والمادة والهيولى قالوا والامكان
قد يعرى عن الوجود وانه لو تحقق وجود كل ممكن لحصلت موجودات بغير نهاية فالعالم قد سبقه امكان
الوجود فقد سبقه الهيولى التي فيها الامكان والامكان لم يكن في الازل فالهيولى لم تكن في الازل
فتصور وجود العالم حيث تحقق الهيولى وتحقق الهيولى حيث تحقق الامكان والامكان والوجوب
لا يجتمعان وهذا دليل افلاطون الالهي في حدوث العالم بصورته وهيولاه وقال كما تصور وجوده وجودا
كليه في العقل تصور وجود موجودات كليه في الخارج عن العقل وهي حقائق مختلفة تختلف بالخواص
كالعقول السماوية قال اصحاب الصورة هذا البرهان صحيح في الموجودات الزمانية لكن كما لم يتحقق
امكان الوجود في مادة لا متصورة ومادة لا متصورة بصورة فانها ان كانت عرية عن الصور كلها
كان لا يتحقق نحوها قصد الفاعل حتى تفيض عليها الصور اذ لا حيث لها ولا وضع ولا اين فكان الامكان
ليس شيئا متقوما الا بالهيولى فالهيولى ليس شيئا متقوما الا بالصورة فتقوم الهيولى بالصورة وتقوم
الصورة بواهب الصور وليس تنفك احديهما عن الثانية بحال اصلا   كذا في نهاية الاقدام
للشهرستاني

فيعرض له البياض جزءا اذا زال ذلك البياض زال افتراضه فما ذكر في شرح الاشارات
من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأدي الى الافتراق
يحمل على انه لا مرفي الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل
الاذهان دون الاعيان • احتج المشاؤن منهم على ثبوت الهيولى بانه لما لم يكن
اتصال الجسم باجتماع الاجزاء او انفصاله بافتراقها بل كان في ذاته متصلا بلا انفصال
فله امتداد جوهري يتبدل عليه الامتدادات العرضية كما في الشمعة وهو المسمى بالصورة
ويمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لانه لا يبقى معه بل لا بد معه من قابل للاتصال والانفصال
يبقى معهما وتتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى وتحقيقه ان
اول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية لا تبقى بتبدل المقادير ولا يعقل الجسم
دونها يسمونها اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر الذي من شانه الاتصال بمعنى كونه بحيث
يفرض فيه الابعاد والاجزاء فانها بعينها لا تبقى مع الانفصال بل تزول الى هويتين انفصاليتين
مع بقاء امر في الحالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضروري بين اعدام
الجسم بالكلية واحداث جسمان او بالعكس وبين ان ينفصل الى جسمين او بالعكس كما بالجزء يجعل
في الكيزان وعكسه ولا يمتنع توارد المتقابلات عليه لكونه في نفسه استعدادا محضا لجسم
واحد او بوحدة الصورة ومتعددا بتعددها مع بقائها في الحالين وعلى هذا يندفع اشكالات
الاول ان كون الاتصال جوهرا او جزءا من الجسم ضروري البطلان بل الاتصال والانفصال
عرضان يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته الثاني ان لا معنى للانفصال
الا انعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق الثالث لو افتقر قبول الانفصال
الى مادة لتسلسلت المواد الرابع ان الزائل عند الانفصال ان كان هو الاتصال الجوهري
الذاتي فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا او العرضي لم يفد المطلوب الخامس ان الجسم اذا انفصل
الى جسمين فان كان مادة هذا مادة ذاك كان الواحد بالتشخص موجودا في حيزين موصوفا
بجسمين وان كانت غيرها فعند الاتصال ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلا بالذات
بل من اجزاء بالفعل والا كان الانفصال اعداما للجسم بالكلية لا ايجاد الصورة الاتصالية
لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية
يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل
للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهري يتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم
التعليمي الذي هو من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفيحة
رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدرك في بادي النظر من
الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتدادات الفرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن
حقيقة الجسم بل عند الافلاطون واشياعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند المعلم
واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل للانفصال يجب اجتماعه مع
المقبول والاتصال يمتنع ان يجتمع مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال
يبقى معهما وتتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال

بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا ينعدم بانعدام
مقدار عنها وحدوث اخر ولا يعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل انما لا يعقل في بادي النظر من
الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بالاتصال الذي بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال
ويعنون الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتعاطفة الاخذة بالانفعال
في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية لكون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم اخر وكون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعي الزاوية او غير اضافية لكون الشيء بحيث
اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للاخر كالسطح القسيم للجسم
والخط القسيم للسطح والنقطة لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى حصل للكم يميز احد نوعيه وهو
المقدار عن الاخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية
لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء
من ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل ينعدم ويحدث هويتان
اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات
للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان اخران او ينعدم جسمان ويحدث
جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كما اذا جعل
في كيزان او ماء الكيزان يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو شيء
محض ليس في نفسه بواحد متصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير
منفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله
وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري كما انكره المتكلمون
وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير
والامتدادات العرضية قلنا لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفي كونها مدركا
بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد
كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل ينقسم الى جزء اخر يتوارد عليه الاتصال
والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير وهي التي انكر المتكلمون وكثير من الفلاسفة
اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات والنهايات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة
للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا
او جزءا من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان
على الجسم اذ تحققهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر
الذي شانه الاتصال والامتداد العرضي وكونه ظاهر الانية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم
على تعقله مما لا يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم مجموع الاعراض
على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع يصير جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفس
الامر لا متحصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم لا تمام حقيقته فهذا هو الذي يثبت
بالبرهان الثاني فما ذكره لا يفيد كونه جزءا لجواز ان يكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية
التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء اخر ويكون قبول الانفصال

بان

بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد
ومتحيزة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لانا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية
وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي تشهد بوجود جزء اخر
باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لتنافي جوهريتها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال
في الشيء اعم من القائم به لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه
الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع
قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص ناعت وهو معنى الحلول قلنا
الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر ذلك
في الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني ان الانفصال انما يفتقر الى محل باق لو كان
وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال
مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعني بالقابل الثاني بل هو عدم اتصال الى اتصالين
اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة
وللانفصال اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة
الى مادة اخرى الى لا نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما
يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه انها لا يكون متصلا في ذاته
ولا منفصلا بل هو يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحدا
متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير
افتقار الى امر اخر الرابع ان يكون الاتصال جزءا من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال و
والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه
عند صورة اجتماع القابل مع المقبول نعم يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن
الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم ببطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا للانفصال لم يكن الاتصال
جزءا وقد قلتم بحقية الملزوم وهكذا في الجانب الاخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشتراك
او المجاز على امتداد جوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى
عرضي هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لانا نقول الاتصال الذي يزول
بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه فيبطل
قولكم في اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم ينعدم
الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال
الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فيزول بزوالها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس
بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما ترى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية
لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل يفيده لان ما يزول عنه
خصوص امتداد جوهري ويطرأ اخر ان هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما يتبدل المقادير على
جوهر باق هو الصورة يتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول
الجسم الانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزءا باقيا بعينه هو القابل

بالحقيقة والاتصال الذي يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء
الجرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه جرة واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية
فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال هذا والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس انعدام
جوهر وحدوث اخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل في هويته لا جزء منها
هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى قسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة
ذاك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالتشخص في حيزين
ومتصفا بجسميتين واما غيرها وح اما ان يكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال
فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل
من اجسام لا تتناهى ضرورة ان كل مادة يستدعي صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان
يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل الاستدلال
اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال والجواب ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة
لوحدة الاتصال والان بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها
وافتقارها الى مادة اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس متصل واحد في نفسه
كما ليس متعدد وانما يعرض له ذلك تبعا للصورة فمناط هذا الاشكال وان اطنب فيه
الامام الرازي راجع الى الثالث وههنا اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم
وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي كالافلاك وقبول الانقسام
الوهمي لا يستدعي قابلا في الخارج وسيجيء جوابه في فروع الهيولى • وذهب الاشراقيون
الى ان الجسم واحد في ذاته لا تركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له حيث تبدل الهيئات
عليه وتحصل الانواع منه وزعموا ان الاتصال بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول
بطريانه عرضي وبمعنى الامر الذي شانه قبول الابعاد والامتداد في الجهات قائم بنفسه
متحيز بذاته هو الجسم ليس الا وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل ابعاد الشمعة
انما هو نفس المقدار المستحفظ بتعاقب الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف طبيعة
الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لو كان ههنا امتدادان جوهري وعرضي فاما
ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لا في مادة او يتساويا فيرتفع الامتياز
ذهب الاشراقيون هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريقة افلاطون وما له من الكشف
والعيان على طريقة ارسطو وما له من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد
في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة
والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد
بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي
هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب احاد المقادير في
الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق ليس الانفصال
عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل المعنى الذي يعتبر
بين المقدارين فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الا

از غلط ارسطو واتباعه

على المعنيين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي
هي بازاء الجسميات المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث
قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى الهيولى كما يسمى
تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة
في اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات
القابل للابعاد فلا نسلم انه غير الجسم بالامتداد والاتصال وان اريد ما نفهمه العقلاء
من هذين اللفظين فلا نم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزءا من حقيقة الجسم وادلة
يدرك من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان في الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير
عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت
امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض
وبالجملة فلا نم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل يعني ذلك الامر الذي
لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشخصين قلنا
هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء الفرضية بعضها بالبعض وهو عرض والباقي
هو الجسم بعينه وحاصل الكلام انا لا نم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال
ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن
الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى انفصالين يصير الجسم جسمين حتى
لو امكن زواله الى انفصالين انعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذي شانه الامتداد في الجهات
وصحة فرض الابعاد فلا نسلم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن
في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات او نحو ذلك من العبارات
لا يفيد الثاني ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا والبعض
عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم
الثالث انه لو كان في الجسم امتدادات احدهما جوهري والاخر عرضي فان فضل احدهما على الاخر
وقع القدر الذي به التفاضل لا في مادة وهو محال اذ لا عرض بدون الموضوع ولا صورة بدون
الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا في جميع الاقطار ارتفع الامتياز
والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما
متميزان بالحقيقة مع ان محل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان اريد
عدم الامتياز في الحس فلا ضير • وقد يستدل على نفي الهيولى بانها ان لم تتحيز لم تصلح محلا
لما اختص بالحيز وان تحيزت فاما بالاستقلال فكان مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن محليته
اولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة او تسلسل المواد واما بالتبعية فكانت صفة
للجسمية حالة فيها ويجاب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون بحلولها بل قد يكون بالحلول
فيها على ان الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل • اشارة الى معارضة اوردها الامام
تقريره انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع
حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع كون

بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان يكون على الجسمية مثلين لاشتراكهما من اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات فيمتنع لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا يكون الجسمية حالة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط التحيز بها ولا نم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشيء كان هو وصفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فلم لا يجوز ان ربما يتمايزان في لوازم الماهية لا في هل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض

ان يجتمعا

۞ المبحث الرابع في تفاريع المذاهب اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحياة والاعراض المشروطة بها وفي انه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزئين وفي انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وفي انه هل له شكل واختلف المثبتون فقيل يشبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اي المكعب ليمكن كونه محفوفا بجواهر ستة واتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض الا ما نسب الى الصالحي وابن الراوندي واما ما نقل من الاتفاق على ان له حظا من الحجم فمبني على انها اسم للتحيز والحجم الموجب للتكاثف بانضمام الامثال على ان المنقول عن الجبائي خلافه ۞ من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا بحيز فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهو قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب وقد يستدل على نفي الشكل له بانه متناه ضرورة فيكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية فمسلم ولا يلزم احاطة حد به مغايرة للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهي الى جزء لا جزء وراءه فمم بل هو نفس النهاية على تجزئه

الذي اليه ينتهي كل متناه ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة وتحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزى من جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الآمدي اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على ان له حجما ما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الحجم اظهر لانه اسم لما له امتداد ومقدار ما بحيث اذا كان ذلك في الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخلا في الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندي واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ له من الطول لان مرجعه الى التاليف الذي يذهب الاجزاء من جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التاليف وذهب ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم للتحيز الجوهر وحجمه الموجب للتكاثف عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير بثقل الحمل وفي انه كم يجوز ان يلقاه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل يجوز ان يحله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان يحله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان ينسب كتابنا الى القصور باغوار ما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه وتعالى لمن اجتهد في نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه

۞ واما القائلون بالاجزاء القابلة للانقسام الوهمي دون العقلي فقد اختلفوا في اشكالها فقيل كرات وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل مختلفات ۞ ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون العقلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلا وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذوات اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنتي عشرة قاعدة مخمسات وذكر في الشفا انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة

۞ ثم المشهور من الطائفتين ان طبيعة الاجزاء واحدة في جميع الاجسام فيكون اختلافها بحسب الاعراض ويستند اختلاف الاعراض عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى اختلاف الاشكال فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ۞ ثم المشهور من الطائفتين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا ينقسم اصلا والقائلين بانها ينقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اي جوهرها واحد بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الاخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفا ولا يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون عوارض الاجزاء ذاتيات الاجسام فيتحقق اختلافها بحسب

الماهية فيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى • واما القائلون بالهيولى والصورة فقد اتفقوا
على فروع الاول عموم الهيولى للكل حيث ان لم يقبل الانفكاك كالفلكيات لان الجسمية طبيعة
نوعية فلا يختلف في اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر
عن تشخصاتها والاسباب المنفصلة عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية او جنسية تقع
على معروضات او ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية بل نوعية لكونها امرا محصلا
بنفسه اذ لا يختلف الا بما يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه من طبيعة فلكية او عنصرية
ونحو ذلك مما هو خارج عنها متميز بحسب الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن الكل في البعض
الا جوهرا متصل الذات وهذا لا ينافي كون الجسم جنسا حيث يوجد مبهما لا يتحصل الا بما
ينضاف اليه من الفصول وقد تقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته وان امتنع
لعارض او بان الانفصال في الوهم كاف في ثبوت المادة • ذكر من فروع القول بتركب
الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك الكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال
الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية اذ لا تختلف
حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال
الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات والاسباب
الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر
في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة
او هذه لها طبيعة فلكية وتلك طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان
الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجود اخر وقد انضاف الى تلك الطبيعة
القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في
نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية والخطية
موجودا اخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء تعرض شيء موجود
هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد
ذاتا منفردة اما خطا او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع
بل اجناس وانما الكلام في انه جنس عال او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية
طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية
ايضا لا تختلف ولا تتخلف فلنا فرق بين الجسم الذي يوخذ امرا مبهما لا يتحصل الا بما ينضاف
اليه من الفصول وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم
ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك ليختص
بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهيتها بان يكون
الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم
كالحيوانية او عرضا عاما للجسميات كذلك كالوجود ونعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها
انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري
فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية الانفصال مع امتناع

بقائها معه معرف لاحتياجها في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت بمعنى انه علة
للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي
فيعم ولا خفاء في توجه المنع وقد تقرر عموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته
وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة
الفلكية او غير لازم كغاية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال
الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال فلا بد من قابل باق
واعترض بان الانفصال الوهمي انما يدفع الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود
الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون
الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزءا دون جزء لا من الاحكام الكاذبة للوهم
بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي
وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم يستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم
ثبوت المادة في نفس الامر • الثاني امتناع الهيولى بدون صورة لانها ان كانت مشارا
اليها كانت جسما لامتناع الجوهر الفرد والا فعند حصول الصورة يكون في بعض الاحياز ضرورة
وهو تخصيص بلا مخصص ورد بمنع انحصار المخصص في الصورة • من فروع القول بالهيولى انها
يمتنع ان يوجد مجردة عن الصورة لانها اما ان يكون ذات وضع او لا والمراد بالوضع
ههنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هناك فان كانت ذات وضع كا
جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه يمتنع ان يوجد
جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانا لم
يقل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور وان لم يكن
ذات وضع ولا محالة يصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة اما ان يكون في جميع الاحياز
او لا يكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا
مخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية
يقتضي الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعني الصورة النوعية دون
سائر المظاهر ثم تعين هذا التحيز من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا
يرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يختص بهذا الجزء من حيز الارض لجواز ان
يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي لهذا الحيز كما اذا صار
جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامته الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض
وسيجيء لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية
على ما نفصله في الفرع الخامس فلا يرد النقض به نعم يتوجهان يقال لم لا يجوز ان يكون
المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع يعدها للاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع
والاحياز على التعيين واما الدفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام
فلا يتاتى على اصول القائلين بالهيولى • الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى لانها
لو قامت بذاتها استغنت عن المحل فلم تحل فيه ورد بانه يجوز ان لا يكون التجرد والحلول لذاتها •

ولهم في بيان ذلك وجوه احصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن
المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات لا يزول وانها يستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم
لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا يقتضي ذاتها التجرد
عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثاني بمنع استلزام قبول الانقسام
الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة للمادة اما الاول
فلما سيجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او نهايات
واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة المادة ولم يكن لها دخل في ذلك
فاما ان يكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال
او يجب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال على اتصال وانفصال
وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين احدهما
منع لزوم الانفصال فانه قد يختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تبدل
مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد امكان الانفصال العقلي فيستلزم
لامكان الانفكاكي المحوج الى المادة على ما مر كان باقي المقدمات مستدركا في البيان وهو وان
لم يكن قادحا في الغرض لكن لا كلام في استقباحه في داب المناظرة سيما اذا كان بعض
المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات
والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس شكل الكل ومقداره
واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال كما في مشكلات
الماء بجعله مياها او مجرد الانفعال كما في الشمعة وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من
برهان الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال والاخفاء في ان هذا مع كونه مخالفا
لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم
الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات
حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض لانا لم نجعل لازم المحال مقصورا على الفصل
والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال وانما معنا بانا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال
ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا اللزومين ... والا فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو
كاف في لوازم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام
بعضها عن بعض بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد
التمايز والافتراق وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال والانفعال والا فلا دخل لانفصال الاجسام
بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال في شرح الاشارات ان
المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها وذلك يستلزم
للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الانفصال
والانفصال في الجسم في نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك الا الاتصال والانفصال
فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر
بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل الى طرق الانفصال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل

الانفعال بزعمه

المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الابعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية
للمادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية
لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء
الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية
اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام
والكلية بالالتيام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل
للكل في ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءا والكل كلا ولا
يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء
وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك وحاصله ان المقصود
هو الشكل واما المقدار استطراد وجوابه ان الجزئية يمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل
ضرورة امتناع كونه جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقض على ان مقتضى عدم
التعدد في الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالتشخص ولا خفاء
في ان الجزئية يمنع ذلك • الرابع ان التلازم بينهما ليس بعلية احدهما بل احتياج الهيولى
في بقائها الى الصورة ما والصورة في تشخصها الى هيولى بعينها • قد ثبت امتناع كل من الهيولى
والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يرد وذلك ان الهيولى
يحتاج في بقائها الى صورة لا بعينها ويبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم
يزال واحدة ويقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجة كما في الفلك
والصورة يحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها لما علم من ان تشكلها انما
يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها
محتاجة اليها ولكونها مقارنة لما هو متاخر عن الهيولى اعني التناهي والتشكل التابعين
للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى ومع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في الشيء
المعين ان يكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من
ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى لا يقوم بالفعل الا بالصورة فيكون محتاجة
اليها في الوجود ومتاخرة عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا يكون علة لشيء منها لعدم
الاولوية وان انضم اليها ما يفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية
تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احدهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من
حيث هي صورة ما وتاخرها عنها من حيث هي صورة متشخصة على وجه يندفع منه ما يسنح
من الاشكال عسير جدا والمتاخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا مداه ولو علمنا منه خيرا لاوردناه
• الخامس ان اختلاف الاجسام في الاثار ليس للجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض
دفعا للتسلسل وهو الصورة النوعية ونوقض باختلاف الصور فان التزم تعاقبها لا الى
نهاية او استنادا اختلافها الى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله في العوارض وقد يقال
ان مبادي اثار الاجسام امور بها تنوعها وتحصلها فلا تكون الا جواهر مقومة وحاصله انا
نقطع باختلاف حقيقة الماء والنار مثلا مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلابد

فيه بحث

الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه او بجوهر غير حال في مادته • من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هي مبادي اختلاف الانواع بالآثار وبيانه انه لا خفاء في ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض او امتناع عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص بحالها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك بجوهر الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا بامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار الاجسام فيلزم الخلف فتعين ان يكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له من الصورة ودفع الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق المسابقة بان يستند الصورة الحاصلة في الحال الى صور سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة ويمتنع مثله في الاعراض لانها مستندة الى مبادي موجودة في الاجسام بعيدها عند زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا يعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر فيها عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اي بحيث يعود بعد الزوال او ينكسر عند الامتزاج والا فيجوز ان يكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصورة ولذا قال الامام في موضع آخر ان الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة في الجسم واما انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب الاعراض التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق ويرجع اختلاف الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن لها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادي تلك الآثار ولا خفاء من ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بتنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما تكون باعتبار تلك المبادي فيكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وح يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض ويكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولاتها وبهذا يظهر انه يكفي في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف

حقيقة الماء والنار مع اشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة الحقيقة وكذا الصورة الجسمية انا لا نم لزوم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم نفسه ليدفع بان العرض الحال في الجسم متقوم به متاخر عنه فلا يكون مقوما متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال في مادته فلا يكون صورة ولا يكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسر وان الذي نعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا في الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في ساير مراتب امتزاج العناصر الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والاخلاط والاعضاء وآخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما يوخذ من الاجزاء الخارجية فلا بد من اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي ماخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجي قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجرد التسمية ووقع في ديباجة الاخلاق النصيرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر اي المجردات وكانه اراد بها الغاية فربما من الكمالات واعدادها البدن لقبول تعلق النفس به شبيه بالمجرد وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر ان وجودها دفعي كالهيولى وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى وسل الروح من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس وان النفس مبدأ لوجودها • **المبحث الخامس** في احكام الاجسام فمنها انها متماثلة لا تختلف الا بالعوارض ويجوز على كل ما يجوز على الاخر ويبتني على ذلك استناد اختلاف العوارض الى القادر المختار وخرق السموات وكثير من خوارق العادات وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة ولاشتراكها في التحيز وقبول الاعراض وهما اخص صفات النفس ولانقسام الجسم الى اجزائه وقد يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد في المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلا فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص انما هو لاختلاف الانواع • بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان

اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا يخفى
لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة في حقيقة
الجسم وذلك من اخص الصفات للنفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري لكلها
من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء
في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم
ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته فيتمسك
بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة
فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم
ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة او المشتمل عليها فيعم التعليمي والطبيعي
ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف
الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في
ان الجسم جنس بعيد ثم فارغ قول النظام بتخالفها التي الف خواصها انما يوجب تخالف
الانواع لا تخالف المفهوم من الحد • ومنها انها باقية بحكم الضرورة لا بمجرد البقاء في حس
وقابلة للفناء لكونها حادثة على ما سياتي ولقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهلاك البسيط
لا يتصور الا بفنائه ولا يخفى ان الحدوث انما يقتضي امكان العدم بالذات وهو لا
ينافي امتناعه بالغير وهو المتنازع فان ما سنوضح الى ان الحكم هو الامكان حتى يثبت عدم
الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركا الا ان يقصد البيان على طريقة الكلام وفي حصول
العدم بالفعل • ومنها اي من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة
بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير
تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس شاهد بها باقية ليرد
الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد يفهم من البقاء
الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام
ويبين بان غاية امرها التفرق والانقسام وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى
الضرورة في ذلك غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد واستدل على
جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاء
الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا
الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان
يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل
ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على راي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية
والازلية كما في القدماء الزمانية دون الذاتية على راي الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك
والفناء في المركبات وان جاز ان يكون باختلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط
واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام • وحينئذ فقضت

فيها

وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض

بجوز لها الانعدام لم...

شبهة امتناع بقاء الاعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعترضت مثلها في
الاجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء
فالتزمت امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة
بالجواهر المشروطة بها فيدور بخلاف الجواهر فانه يجوز ان يبقيها الله تعالى باعراض متعاقبة
تحتاج اليها الجواهر ويفنيها بلا واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض او العرض الذي هو
الفناء واحدا او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسكت الفلاسفة في امتناع فنائها
باصولهم الفاسدة من انها مستندة الى القديم ايجابا مفتقرة الى المادة لا تقبل العدم
لاستحالة تسلسل المواد ولا تتجرد عن الصورة لما مر • يعني ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض
من انها لو بقيت لامتنع بقاؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام هذا
الدليل على صحته فانها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولا بانتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت
اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل الملازمة
فاندفع ما ذكره الفريقان مع امكان التفصي عن البعض بانه يجوز ان يفنى الاجسام بعد بقائها
بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان
او غيرها على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق العرض الذي هو البقاء على ما قال
الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر افناء
واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام
بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على انه
ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بنفسها
واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع
في فنائها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازلية المستلزم
للابدية فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم باجوبتها • ومنها ان الجسم لا يخلو عن
شكل لتناهيه وعن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت
الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا ضرورة انه لو خلي وطبعه لكان على شكل وفي
حيز سواء كان ذلك او غيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول في المبهم ولا يكون الا واحدا لكونه
مقتضى الواحد • ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما سيجيء وكل متناه فله شكل اذ لا
معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضروري وانما ذكر
هو وامثاله من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه او زيادة تحقيق
وتفصيل او تعقيب بتفريع او يقع فيه خلاف بين شرذمة ثم استناد خصوصيات الاشكال والاحياز
الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجيء وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا
وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين
وفي حيز معين وهو المعنى بالطبيعي وعلى هذا لا يرد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضي شكلا ما وحيزا
لكل جزء من اجزاء الارض ويستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار لا يقال

ولعل من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه بحال فيجوز ان يستلزم محالا
هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظاهر
ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم
قد لا يكون له مكان كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا
ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا الجسم الاول له حيز ما كان
واما وضع ترتيب لا يقال الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية
كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لا بد من خصوصية فينقل الكلام اليها وتسلسل قلت
قد سبق في بحث الصور النوعية ما يريد هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا
واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو محال ضرورة
او في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا نفي خارجا بالقسر فبعد زوال القاسر اما ان يتوجه
اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع او لا يتوجه
الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما او الميل اليه بحسب ما يتفق
من الاسباب المخصصة ما لنا من الاخولانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب
الخارجية نعم يرد انه يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح ويكون كل منهما
من الاخر بل يبقى من حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع القول
بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض ٭ ومنها
انه يمتنع خلو الجسم عن العرض وضده وجوزه بعض الفلاسفة في الازل وبعض المعتزلة فيما
لا يزال مطلقا وبعضهم في غير الاكوان وبعضهم في غير الالوان احتج المانعون بانها لا تخلو عن الحركة
والسكون وعن الاجتماع والافتراق وبانها متماثلة لا تتمايز ولا تتشخص الا بالاعراض ووجود غير
المتشخص محال والجواب ان هذا لا يفيد العموم المتنازع الا اذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل
واحتج المجوزون بان اول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم
ادراك المحسوس بلا مانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان مفض الى السفسطة ٭ اعلم ان
مذهبي المنع والتجويز ليسا على طرفي النقيض لان الحاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين
انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض[٣] وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه
شيء من الاعراض اما في الاول كما هو راي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها مجردة
بصفاتها واما فيما لا يزال كما هو راي الصالحية من المعتزلة فرجع الاول الى الايجاب والثاني الى السلب
كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان
القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون او الاجتماع
او الافتراق وهم البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق في الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخلو
عن حركة او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الكلي المدعى نعم
يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان
وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض
لكونها متماثلة لتالفها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود غير المتشخص

[٣] اي من كل جنس من اجناس الاعراض
اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول
وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق
ان الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الاعراض
اجناس الاعراض وعن جميع اضداده
ان كان له اضداد وعن احد الضدين من جنس
ان كان له ضد وعن المثل ولا خلاف في
ان قبيل عرض لا ... الاعراض جدوى
امتناع التجرد عن
نسخه

برهان المسامتة

وهو محال لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض
كاف في التشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما
يمنع امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني
والثالث ولكن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم اخر فيحتاج
في التعميم الى قياس ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما بعده اعني لا يزال كما يقاس
بعض الاعراض على بعض تعميما للدليلين في جميع الاعراض وتقريران اتصاف الجسم
بالعرض اما لذاته واما لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على
السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في
الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان الباري تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض
وهو ينافي الاختيار والجواب ان عدم القدرة على المحال كوجود الملزوم بدون اللازم ليس
العجز وسلب الاختيار الثاني انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق
الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان الثالث انه لو لم يجز
خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نسلم خلوه عن اللون بل غايته عدم
به لانا نقول عدم الاحساس مما من شانه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط
دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب
يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب
بان الشفيف ضد للون لا عدم ٭ ومنها انها متناهية الابعاد لوجوه الاول انه لو وجد
بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه كرة فيميل قطرها الموازي له الى مسامتة
ويلزم تعين نقطة في الوهم اولية المسامتة ضرورة حدوثها مع استحالته في الخط
الغير المتناهي لان كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها لانها لا محالة
يكون بزاوية وحركة وكل منهما بحكم الوهم الصادق يقبل الانقسام لا الى نهاية والمسامتة
بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل فعلى هذا يسقط منع الملازمة مستندا بما ذكر في انتفاء
اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستندا بان المحال انما لزم من لا تناهي البعد مع الفرض المذكور
ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو بمجرد الوهم واما اعتراض
الامام بان اطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه انما تحصل بعد
المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم وهكذا لا الى نهاية فيلزم عدم تناهي الابعاد فجوابه ان
هذا من الوهميات الصرفة ٭ جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المتحقق
بلا نزاع بخلاف الخلاء ونقل القول بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابي
البركات من المتاخرين والمشهور من ادلة النافين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره في
المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك في غاية الوضوح
لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض
امتدادهما لا الى نهاية والمسامتة بخلافهما وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل
غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل وفيما اوردناه من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراض

يورد عليه فمنها منع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم
وتقريره ان على تقدير لاتناهي البعد لا يلزم اول نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية ينقسمان
لا الى نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول ولا خفاء في ان هذا بعد الاحتجاج على
الملازمة بان المسامتة حصلت بعد ما لم يكن فيكون لها اول بالضرورة ليس موجها الا ان
يجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بكل قياس استثنائي استثني فيه نقيض التالي
بانه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة لما ذكر في بيان استحالة اللازم
بيّن والحل بان هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه النقيضين مثلا لو وجد
غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا وعدم ثبوته لما ذكرتم
على انه يتجه ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان يثبت اول نقطة المسامتة او لا
يثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة لا يقتضي الا ان يكون
لها بداية بحسب الزمان فمن اين يلزم البداية بحسب المسافة اعني اول نقطة المسامتة
قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن
للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لاتناهي البعد مع الفرض المذكور
وهو لا يستلزم استحالة لاتناهي البعد لجواز ان يكون ناشئا من المجموع وجوابه انا نعلم
بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فتعين كونه منشا
للزوم المحال ومنها انه لا نم استحالة اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وما ذكر
في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه
ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة يكاد يجري مجرى الحسيات لكونها
على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الا مكابرة ولهذا لا يقع فيها اختلاف اراء وانما الكاذب
هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو
وضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد
المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه على ما في المطالب العالية ان اعظم
ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا
فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور الى المسامتة حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة
يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد
يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل
اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد فيه الخط او ينتهي اليه طرفه وما ذكر الامام من ان
صريح العقل شاهد بمسامتة طرف هذا الخط لشيء ووقوعه خارج العالم وان انكاره لمكابرة
في الضروريات مكابرة • الثاني نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة
امتدادهما بحيث يوجد كل زيادة مع المزيد عليه في بعد فلو امتدا الى غير النهاية يلزم بالضرورة
الى فقط على النسبة وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية زائد على البعد الاول
بقدر ما مع انحصاره بين حاصرين والاوضح ان يفرض كون البعد دائما بقدر الخطين بان
يجعل الزاوية ثلثي قائمة والمثلث متساوي الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود

اثبات الجواب

برهان سلمى

بعد بينهما غير متناهية فان قيل هذا يتوقف على ان يكون للامتداد من طرف فيتحقق
بعد هو اخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لا بل يستلزمه وهو خلف • هذا هو البرهان السلمي
وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين
وهو محال وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث ولا خفاء
في انهما كلما امتدا ان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية
واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد
لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمحال وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية
وهو ليس بلازم فقرره بانا نفصل من نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونسميه
بالبعد الاصل وامتداد الخطين ح بالامتداد الاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد
لزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد
الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذ قد امكن تساوي الزيادات المتساوية
الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء
المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم
امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناهية بان انقسام
المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي او لا
واما في صورة التزايد فلا خفاء في ان الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان في هذا
التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات بوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر
لخص صاحب الاشراق في بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعد ما بين الخطين ح انما بقدر
امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا
لغير المتناهي وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لا يمكن منعه الا مكابرة لكن لما كان في امكان المفروض
نوع خفاء قرر بعضهم بانا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة وللزوم تساوي الزاويتين
الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون
زواياه متساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوي
اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما
وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة
فاخترع البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس مثلا ستة خطوط
قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من
الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير
كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد
ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية
مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه
البيانات بانها انما يفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية
لا وجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو اخر الابعاد

فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات

على البعد

زوايا المثلث متساوية

برهان ترسي

تساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وساقيهما
فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم فالمحال انما لزم من المجموع المفروض
وهو لا يستلزم استحالة لاتناهي الخطين والجواب انه لما لزم تساوي الاضلاع مثل
هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لاتناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما انه
لنا لا علينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين
لزم تناهي الساقين على تقدير لاتناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان لاتناهي القاعدة
ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل مستلزم له فيلزم الخلف وتقريره
انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما بما ذكر من الدليل لكن
القاعدة لا يكون الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان
المتناهي لا يكون مساويا بالغير المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هف واما كون المحال انما لزم
من لاتناهي الخطين فللعلم الضروري بامكان ما عداه من الامور المذكورة • الثالث انا نفرض
من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اولا
وقد مر مثل وهذه الثلاثة هي الاصول في براهين التناهي • هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد
بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين بعد التام والناقص فاما ان يقع
بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص
بل الجزء والكل اولا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع
التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من
الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة • ومبنى الاول على نفي الجزء والثاني على ان يكون
اللاتناهي من جهات والثالث على مقدمات واهية • ومبنى الاول اي برهان المسامتة
على نفي الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على
ان يكون لاتناهي البعد من جهات حتى نفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية بل في
الترسي لابد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طريق السلمي مبنية على طريق الزام
القائلين بلاتناهي الابعاد في جميع الابعاد ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة
الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع
بازاء ذراع للتساوي ومثل اختصاص ذلك بماله وضع وترتيب فيحصل النقض ببعض مراتب
الاعداد وحركات الافلاك • وقد كثرت الوجوه بتصرف في الثلاثة • اي وجوه الاستدلال
على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين الثلثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه
التصرف في السلمي فقد سبقت واما في المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره
انه لو امكن لاتناهي الابعاد لامكن ان يفرض كرة من مركزها خط غير متناه ملازم لها مقاطع لخط
آخر غير متناه وان تتحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بالحركة
مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور الا بنقطة
هي طرف احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي
سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى المسامتة الى الموازاة واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة

برهان التخلص

برهان الموازاة

وتبعه صاحب الاشراق في المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة
وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان يفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهي
ثم موازيا له بحركة الكرة فلانها المسامتة يلزم من الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة
وهو محال لان كل نقطة يفرض لذلك فالمسامتة بما فوقها قبل المسامتة بها واما برهان
التطبيق فمثل ان يفرض البعد الغير المتناهي اذرعا ثم يعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة
الآحاد على ما مر في التسلسل او يقال ما بين المبدأ المحقق والمفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا
بين حاصرين فيتناهي الكل اذ لا يزيد على ذلك الا بواحد او يقال الاذرع مترتبة في الوضع فيتحقق
بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له
بعدية لا قبلية لان للمبدأ قبلية لا بعدية وايضا اذا طبق وقعت قبلية الاول بازاء بعدية
الثاني وقبلية الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فيبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف
وايضا للاول قبلية بلا بعدية فلو كان كذلك لكل ما عداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية
• واحتج المخالف بوجوه الاول ان ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال وما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه
فلا يكون عدما محضا قلنا مجرد وهم الثاني ان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة
بعد او لا فثمة مانع قلنا لا يمكن لعدم الشرط لا لوجود المانع الثالث ان الجسم الكلي لا ينحصر في شخص
فلا تتناهى افراده الممكنة كسائر الكليات بل توجد لعموم الفيض قلنا الكلية لا تقتضي سوى امكان
كثرة افراده المفروضة بالنظر الى مفهومه ولا ينافي امتناع كلها او بعضها بموجب كلزوم المحالات
المذكورة على ان معنى امكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها في الوجود على ما هو المطلوب
بل عدم انتهائها الى حد لا يكون بعده وجود فرد آخر • فان قيل الاولان لا يفيدان سوى ان
وراء العالم امرا يتحقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه
قلنا يفيدان بطلان رأي من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات
معلومة مثل ان ما يلاقي طرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل
اذا بين استحالة الخلاء تعين انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام
ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا • خاتمة • وطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية ومن
حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة فيكون موجودة ذات وضع
لا يقبل الانقسام والا لوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها • جعل بحث الجهة خاتمة بحث
تناهي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف
ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك
بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم والمجرد يمتنع الحصول فيها والاشارة اليه هذا
بخلاف الحركة في الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل
فلا يجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول
عندها وصولا او قربا كما ان معنى الحركة في جهة كذا التحرك في سمت يتادى اليها وذلك لان كلا من
المتحرك والحركة منقسم فلا يقع حقيقة الا في منقسم والجهة لا تقبل الانقسام اعني في ماخذ
الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذي يلي المتحرك اما ان لا يتجاوز المتحرك

بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الاخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة
عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقط لا يقال بل هذا الجهة لا لحصول الحركة
في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة او الى جهة ويعود المحذور للقطع بان الجهة هي مقصد المنقسم
المتحرك لا المسافة التي يقطع بالحركة وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في ماخذ الحركة والاشارة
وهو كاف في افادة المطلوب اعني امتناع وقوع الجسم او الحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام
اصلا حتى لا تكون الا نقطة بل ربما تكون خطا او سطحا بقي الكلام في ان اطراف كل امتداد ومنتهى
كل اشارة جهة حتى يكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع
الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لا يكون الا على سطح محدد الجهات الحق هو الثاني
❁ ثم انها غير محصورة الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على بعض او يعتبر حال الانسان
من الراس والقدم والظهر والبطن واليدين الاقوى والاضعف غالبا فتحصر الجهات في الست
ثم انها اي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد
بل القياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما خاص وهو
انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة وللكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات
وثانيهما عامي وهو اعتبار حال الانسان فيما له من الراس والقدم فيحصل له الفوق والتحت
ومن البطن والظهر فيحصل القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يد اقوى في الغالب
وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى فيحصل اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر
الحيوانات بحسب المقابلة والمناسبة فكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر
والبطن والقدام والخلف ما يلي الراس والذنب وليس شيء من الاعتبارين بواجب ليصح
انحصار الجهات في الست ❁ والطبيعي منها العلو والسفل والبواقي وضعية يتبدل كالمواجه
للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس ❁ والطبيعي منها اي من الجهات جهة العلو وهو ما يلي
راس الانسان بالطبع والسفل وهي ما يلي قدمه بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية
وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب
شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجله تحتا وما يلي راسه فوقا بل يصير راسه
من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض
يكون راس كل منهما فوق ورجليهما تحت ❁ والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل فان الارض
لا سفل لها الا بالوهم لان جميع جهات اطراف امتداداتها الفعلية الممكنة الى السماء ❁ والعلو لا يلزم
ان يكون بالاضافة الى السفل يريد دفع ما يسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت
متضايفان لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق
ان التضايف انما هو بين الفوق وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد ينفكان في التعقل
بل في الوجود كما في الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء
فلها الفوق فقط ❁ ومنها ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها لما هو راي المليين خلافا
للمتاخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان الفلكيات قديمة سوى الحركات والاوضاع

الجزئية والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا وللمتقدمين منهم في
الذوات خاصة حيث زعموا ان هناك مادة قديمة على اختلاف ارائهم وانها جسم هو العناصر
الاربعة والارض والنار او الماء او الهواء والباقي بتلطيف وتكثيف والسماء من دخان يرتفع
منه او جوهر غيرها او اجسام صغار صلبة كرية او مختلفة الاشكال او ليست بجسم بل نور وظلمة
او نفس وهيولى او وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا
والسطوح جسما ❁ ومنها اي من احكام الاجسام انه محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا
ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم
والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ويعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض
وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من العظم والشكل
واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض
من حركاتها وهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها
الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تخل عنصر اما لكن خصوصية النارية والهوائية
او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة لما سيجيء من قبول الكون والفساد والثالث قدمها
بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذوات
التي ادعوا قدمها انها جسم او ليس بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد
منها والبواقي بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهر غير العناصر
حدثت منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا
في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما
وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت فصارت
نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح
فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الامام رحمه الله
والظاهر انها رموز واشارات على ما هو داب المتقدمين من الحكماء واما قدمها بصفاتها دون ذواتها
فغير معقول ❁ لنا وجوه الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث لانها لا تخلو عن الاعراض قطعا
وهي حادثة لما تقرر من امتناع بقائها على الاطلاق ولانها لا تخلو عن الحركة او السكون لان كل جسم
في الحيز لا محالة فان كان مسبوقا بكون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكل منهما حادث اما الحركة
فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقا لا يجامع فيه المتقدم والمتاخر وهو معنى الحدوث ولكونها في
معرض الزوال قطعا وهو ينافي القدم واما السكون فلانه وجودي لكونه من الاكوان وجائز الزوال
لكون كل جسم قابلا للحركة بالاتفاق وبدليل انها متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الاخر وانها انما
يصح لكل من اجزائها المتشابهة ما يصح للاخر من الحيز واما مركبات فيصح لكل جزء من بسائطها
ان يماس الاخر وما ذاك الا بالحركة ولو نقض اجمالا بالجسم حال الحدوث وتفصيلا بانا لا نسلم
ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز
اخر ولا كذلك في الازل لان الازلية تنافي المسبوقية والجواب ان الكلام في الكون المسبوق بكون
اخر وليس الازل حالة يتحقق فيها كون لا كون قبله بل معنى الازلية الاستمرار في الازمنة المقدرة

تفصيل مذهب ارسطو

الماضية الغير المتناهية فان قيل امتناع ازلية الحركات الجزئية لا يوجب امتناع ازلية ماهيتها
الكلية فيجوز ان يكون كل حركة مسبوقة بحركة لا الى بداية ويكون الجسم متحركا ازلا وابدا بمعنى انه
لا يقدر زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة ولهذا يقع القدح في ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
لان ذلك انما هو على تقدير تناهي الحوادث فالعمدة الوثقى في هذا الباب ان يبين امتناع حوادث
لا نهاية لها اجيب اولا بان حقيقة الحركة هي التغير من حال الى حال فالمسبوقية المنافية للازلية من لوازم
ماهيتها وثانيا بان الكلي لا يوجد الا في ضمن الجزئي فعدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول
وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات او غيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض
العقل بين جملة من الان وجملة من الطوفان كما مر وبانا اذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث
المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق تحقيقا للتكافؤ ما يشتمل عليه كل حادث من
السابقية والمسبوقية المتضايفين • المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن
الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلوجهين احدهما
ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية
لما تقرر من ان القدم ينافي العدم والازلية يستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة
امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم
لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون في ذلك
الحيز فسكون والا فحركة اولانه ان كان مسبوقا بكون في غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما سبق
من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين
احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا يستدعي الى
حيث لم يجامع فيه السابق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة
السابق المسبوق انه يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث
وثانيهما ان الحركة في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعني طريان
العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون
فلانه وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم كذلك لما مر وانما قيد بالوجودي لان عدم الحادث
قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق
الايجاب انما قام في الوجود اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال
فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام
متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل
واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط واما مركبات فالبسائط يجوز على كل من اجزائها المفروضة
الحصول في حيز الاخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسائطها المماسة ان يكون مماسا
الذي وقع بجنب من هذا الجانب باجزاء المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان
امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا
واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منها المسبوقية بكون اخر وبانا لا نسلم ان الكون في حيز ان لم يكن
مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز اخر وهذا في الازل

تعاقب

محال لان الازلية ينافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسبوق
بكون اخر للقطع بان الكون الذي لا كون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع
ساقط لان معنى الكلام ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز اخر كان حركة ولا نسلم
من ان هذا في الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون
الكون فيه كونا لا كون قبله بل بمعنى نفي ان يكون الى حيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار
في الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الاتية
لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة والا فعلى
مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية والفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى لا يقدر
زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى ايضا
اي لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد
من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها
اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما
ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة
عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لو كانت
قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي
لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية
وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان يفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الان
واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان
يقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يحصل بازاء كل جزء جزء فيتساوى الكل والجزء والا
فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الانية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق
التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس بسابق
على حادث اخر بمنزلة المعلول الاخير فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين
في الوجود لزم ان يشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهي وتقريره انا نفرض سلسلة
من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فيقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية
ما فوقه ليلزم الانتهاء الى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف • وقد يذكر وجوه اخر
مثل ان حدوث كل يستلزم حدوث الكل وان قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي
وان عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها وان كل جزء من الحركة لزواله يجب
ان يكون اثر المختار دون الموجب فيكون حادثة وان الحركة وان كانت مسبوقة باخرى امتنع
ازليتها والا تحقق ازليتها وان كلا من جزئيات الحركة مسبوق بعدم ازلي فيتقارن عدماتها
في الازل ضرورة ان تاخر البعض ينافي ازليته فلو وجد حركة في الازل لزم اجتماع النقيضين
والكل ضعيف • وقد يذكر لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى
منها انه لو كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود كان
الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل

من الكون بعد

ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الان
الى ما لا يتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد
الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان
الشيء من الشيء ان يكون بحيث لا يبقى منه شيء في مقابلة ما بقي من الزائد فيتناهى الناقص ويلزم منه
تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يتم
لو لم يكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل في
احد الجملتين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت
الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل
لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهي انما يتخيل
انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث
مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما مر واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال وانقضائها
ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء ولا شيء من الزائل اثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء
علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة اثر له لان الموجد للكل جز
من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث الى الموجب
القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية فيكون حدوث
اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة يفرض لا تخلو من ان يكون مسبوقة بحركة
اخرى فلا يكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا يكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها
فيكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد بانا نختار الاول ولا نفيد الا حدوث
كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث اخر
ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك
معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تاخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا
واذا اجتمعت العدمات في الازل فان حصل شيء من الوجودات في الازل لزم مقارنة السابق
والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان الازل ليس
عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من
وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا
لا يوجب تعارضها في شيء من الاوقات وما يقال انها لو لم يكن مقارنة في حين ما لكان حصول
بعضها بعد اخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا ينفكان في حين ما
لعدم تناهيها لا لتعاقبها • ولولا القصد الى نفي ما ذهب اليه البعض من قدم الفلكيات
وسرمدية الحركات والبعض من قدم اجسام صغار لا ينقسم فعلا مع سكونها ازلا ثم عروض
الحركة لها او بالعكس لكفى ما قيل ان ثبوت الكون للجسم ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون
او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال كما مر • يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل التفريع
بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى
من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لا يقبل الانقسام بالفعل وهي

في الازل ساكنة يعرض لها الحركة فيتكون المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها متحركة
يتصادم فيسكن فيتكون الافلاك والعناصر والا فلا تقرير الحصر لا يفتقر الى بيان ان السكون وجودي
وان الجسم لا يخلو عن الحركة او السكون فان للحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لو كان
شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم
فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصوره تصور التحيز جزم بثبوته له فان كان
شيء من اكوانه قديما فذاك والا لكان كل كون مسبوقا بكون اخر لا الى بداية وهو الامر الثاني واما
استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة
المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جايز الزوال ولا شيء من جايز الزوال بقديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ان ما جاز عدمه انتفى قدمه والثاني لما مر من طريق
التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك • الثاني ان الجسم محل للحوادث وهو
ظاهر فيكون حادثا لما سيجيء من امتناع اتصاف القديم بالحادث • الثاني ان الجسم محل الحوادث
اي يتصف بها بحكم المشاهدة ولا شيء من القديم كذلك لما سيجيء في الالهيات فان قيل ان اخذت
الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وان اخذت جزئية لم يفد المطلوب اعني حدوث
كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا يوخذ كلية ويبين
بان الافلاك والعناصر كلها يتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء
والاحوال الاخر ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة • الثالث ان الجسم اثر
الفاعل المختار ابتداء او انتهاء لما سيجيء من اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر الرابع
ان الجسم ممكن لتركبه ولكثرته فيحتاج الى موجد والايجاد حالة البقاء تحصيل للحاصل وحالة العدم
او الحدوث يستلزم المطلوب وقد عرفت ما فيه الخامس ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص
هو حادث لاستناده الى المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا
مع ضعفه راجع الى ان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لا يخلو عن حيز مخصوص
لا اختصاص في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى موثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجيء انه فاعل
بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون
ذلك الا حال عدمه وبهذا ثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض و[illegible]
القديمة ولا يتم الا على من يجعل سبب الاحتياج الى الموثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا
على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتني على المغلطة المشهورة وهي ان تاثير الموثر في الشيء
حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه
عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث
لكونه اثر المختار او نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان
يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة
• السادس ان الجسم لو كان قديما فقدمه اما قديم فيتسلسل او حادث فيلزم حدوث
الجسم وضعفه ظاهر والمعول عليه هو الاول الا انه لا يفيد سوى حدوث الاجسام
وما يقوم بها من الاعراض فلا بد في اثبات حدوث العالم من نفي المجردات او اثبات حدوثها

لو كان الجسم قديما فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وح اما ان يكون قدمه
قديما فينتقل الكلام الى قدم القدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع
تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي فلا يتسلسل وايضا قدم القدم عينه
وايضا يعارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم
الموصوف به اولى بالقدم ❁ تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه
في وجود العالم ان كان حاصلا في الازل لزم وجوده لامتناع التخلف عن تمام العلة والا ننقل الكلام
الى ذلك الحادث فيتسلسل والجواب النقض بالحادث اليومي وليس الفرق بانه يستند الى
حوادث فلكية متعاقبة لا الى نهاية دافعا له على ان الكلام في العالم الجسماني فلم لا يجوز ان يكون
حدوثه مشروطا بتصورات او ارادات وبالجملة حوادث متعاقبة لامر مجرد وقد سبق ان حديث
لزوم المادة لكل حادث ضعيف والمنع بانه لم لا يجوز ان يكون من جملة ما لا بد منه الارادة
التي من شانها الترجيح اي وقت شاء من غير افتقار الى مرجح اخر ويكون تعلق الارادة ايضا
بمجرد الارادة ووجود العالم بهذا التعلق لا ينافي اختيار الصانع بل يحققه ❁ تمسك القائلون
بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه لتاثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون
حاصلا في الازل اولا والثاني باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره انه لما وجد
في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم
فلامتناع تخلف المعلول عن تمام العلة لما مر واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه
حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا ننقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون
حاصلا في الازل اولا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح ما ذكر لزم
ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا والجواب فيه لا يقال الحادث اليومي يتوقف على
استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود
كل منها مشروط بانقضاء الاخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب في الوجود
على ما هو شان العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل
في المبادئ المترتبة دون المعدات المنصرمة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف
يتناول ما يضبطها الوجود مرتبة سواء كانت مجتمعة او منصرمة كما سبق انفا ولو سلم فالكلام
في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات
او ارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما
يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق
الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فهو انا لا نم انه لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصلا
في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح
والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف
المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجح بلا مرجح قلنا لا نم بطلان التخلف في العلة المشتملة
على الارادة والاختيار فانه ليس ترجحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح
خارج واستحالته ممنوعة كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل

لا نزاع في ان نفس الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان
العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا فان تعلق الارادة
بما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر اخر والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة
ولا يلزم فيه التخلف عن تمام العلة ❁ الثاني ان كلا من امكان العالم وصحة تاثير الواجب فيه
ازلي والا لزم الانقلاب فلو لم يكن وجوده ازليا لزم ترك الجود مدة غير متناهية والجواب
انه مع كونه خطابيا مبني على عدم التفرقة بين ازلية الامكان وامكان الازلية وقد سبق تحقيقه
لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تاثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده
ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان في الازل ممتنعا ثم تصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب
المحال فكذا التالي وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التاثير متحققا في الازل ولا
يوجد الاثر فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب
بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا
للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان
يكون الازل ظرفا للامكان الا يرى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال
دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع ❁ الثالث ان الجسم مركب من
مادة هي قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن صورة هي لازمة للمادة لما مر فيكون قديما والجواب
منع المقدمات ❁ قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب الجسم من الهيولى والصورة
وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما ❁ الرابع ان الزمان قديم لان سبق العدم
عليه لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه ويستلزم قدم الحركة والجسم لما مر
والجواب انه لو سلم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم عليه كتقدم
بعض اجزائه على البعض والفرق بان التقدم والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان دون
عدم الحادث ووجوده ممنوع ولو سلم فالمقصود منع انحصار اقسام السبق ❁ لما كان الزمان
اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقية الملزوم
فلانه لو كان الزمان حادثا اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف
او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لا استحقاقية الوجود والعدم
نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتاخر وعدم الشيء لا يجامع
وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان
معنى المتقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر والجواب بعد تسليم وجود
الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة لان
سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده
كذلك لا يقال التقدم والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على
الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول
انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان الماخوذ مع التقدم المخصوص واما في نفس اجزاء
الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتاخر فيما بينها لكونه عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالتحاد

الفرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية

من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم
فالمقصود مع انحصار السبق في الاقسام الخمسة مستند الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه
ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر ولا يضرنا تسميته زمانيا بمعنى آخر
وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه • هذا والتحقيق ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد
وهمي يقدر به الامور نسميه الزمان فان ثبت وجود الزمان هو مقدار للحركة لم يمتنع حدوثه
بهذا الاعتبار وبه يظهر الجواب عما قيل ان لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر متناه
لزم حدوث الصانع او قدم العالم وان تقدم لزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي القدر وجود
قبليات وبعديات منصرمة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم • يريد ان الزمان
عندنا امر وهمي يقدر به المتجددات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا مع
جملة العالم يتصف بالقدم والحدوث فان ثبت للفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار
الحركة لا يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب
عن مستند لاهم على قدم العالم بان وجود البارئ تعالى اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر
غير متناه او لا فعلى الاول يلزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي القدر وجود قبليات وبعديات
منصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى
الثاني يلزم حدوث البارئ تعالى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان
لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم
معه في الازل فيكون قديما واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان يوجد قبل ذلك
القدر فيكون حادثا وهو محال • الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل والكلام
فيه مركب على اقسام لان الجسم ان تالف من اجزاء مختلفة الطبايع فمركب والا فبسيط
والبسيط اما فلكي او عنصري والمركب اما ممتزج او لا وقد يرسم البسيط بانه الذي يكون جزؤه
المقداري كالكل في الرسم والحد والمركب بخلافه • الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل
مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية
او حال ما هو من اقسام بعض من الاربعة قوله جزؤه المقداري احتراز عن الجزء العقلي كالجنس والفصل
او العيني كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب ولما كان
في كل من تفسيري كل قد يعتبر حسا وقد يعتبر حقيقة فبالاعتبارين الحيوان مركب والماء بسيط
مطلق والفلك بالتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط حسا
قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودي والاخر عدمي له فالآن
يشير الى ان ما جعل ماخذ التفسيرين اعني التاليف من الاجسام المختلفة الطبايع وتساوي
الجزء والكل في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من المركب
والبسيط اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجودية والعدمية فللبسيط
ما لا يتالف من المختلفة حقيقة ما لا يتالف منها حسا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساوي
حسا وللمركب ما يتالف حقيقة ما يتالف حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا فالمأخوذ
من الماخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي ومن الماخذ الثاني بالعكس فمثل الحيوان المتالف

حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا
ولا حقيقة كان مركبا باي تفسير فسر وباي اعتبار اخذ والماء لعدم تالفه منها ولمساواة جزئه
الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تالفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه
الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين والذهب
لتالفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير الاول
مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس • وليعلم ان معظم مباحث الفصل حكاية
عن الفلسفة مبني على اصول فاسدة او غير ثابتة • يريد ان اكثر المباحث التي يورد في الاقسام
الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها
مثل كون الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او لم يثبت صحتها مثل
كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة • القسم الاول في البسائط الفلكية
وفيه مباحث • المبحث الاول في اثبات المحدد وقد سبق ان من الجهات ما هو حقيقي يتوجه
اليه بعض الاجسام بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد لتحديدهما من جسم كري محيط بالكل يتحدد
بمحيطه القرب وبمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد وامتنع احاطة البعض بالبعض يتعين المحيط
للتحديد وبدونها كان كل في جهة من الاخر فلا يكون الجهة به بل قبله ومعه على ان المتحدد بكل منهما
يكون هو القرب منه لا البعد واما الكرية فلامتناع تركيبه او زواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز
الحركة المستقيمة التي لا تكون الا من جهة الى جهة فيبنى في كون الجهة به • جعل اول المباحث في
اثبات فلك محيط لجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق
ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل
منها جهتان متعينتان لا تتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما
واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما
الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان
يحيط احدهما بالآخر او لا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان
كل منهما في جهة من الآخر فيكون متاخرا عن الجهة او مقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها وايضا
كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير محدد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين
معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد
بهما الجهتان فلهذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى
طبعه يعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن مستديرته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه
وهو محال ضرورة انها لا يكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله او معه فلا يكون متحددة به وجه
اللزوم اما في البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر واما في المركب فلان تالفه لا يتصور الا بحركة بعض
الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقي باحد طرفيه شيئا
غير ما يلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما في الحقيقة فيجوز ان يلاقي ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك
بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعي تقديم الجهة على حركة الاجزاء لا على
المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام • لا لما قيل ان الحيز

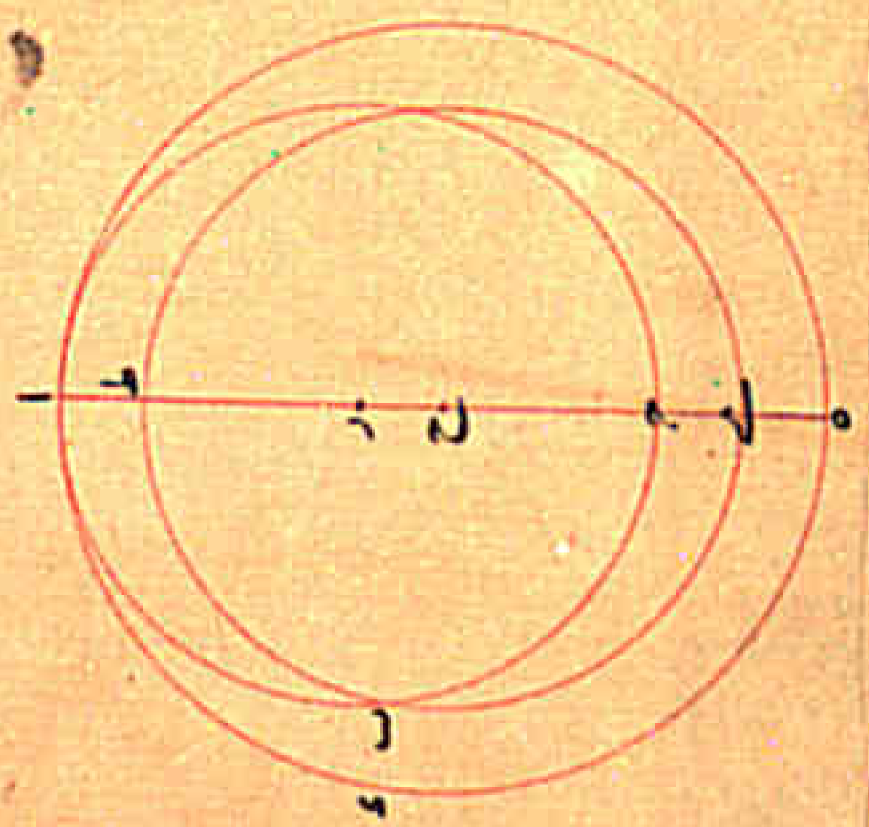
الكري انما يحدد القرب دون البعد فانه ممنوع او ان حركته سيما على الجسم المستدير يستلزم
وقوع الخلاء فانه لو فرض مقعر المحدد مستديرا ومحدبه بيضيا يتحرك على قطر الاطول او عدسيا
يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القرب وهو
ظاهر • اشارة الى رد وجهين اخرين استدل بهما على كروية المحدد احدهما انه لو لم يكن
كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدود ورد بالمنع بان الشكل البيضي او
العدسي بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته
صرت في القرب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا يكون متساوية
وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالي للفرج
الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا ويتحرك على قطره الاطول او عدسيا
ويتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة لما سيجيء فيكون محدبه مستديرا
كمقعره قلنا فيكون ذلك استدلالا برأسه ولا يفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي
سطح يحيط به قوسان متساويان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسي هو ما يحيط به
قوسان متساويان كل منهما اكبر من نصف المحيط وكل منهما اذا دير على نفسه حصل مجسم واما
كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا
للجهتين معا • ثم معنى تحديده الجهات تعين اوضاعها به والا فالفاعل لا يلزم ان يكون
جسما والقابل ليس واحدا لان العلو نقطة من الفلك والسفل من الارض لكن من حيث
انها مركز للمحيط ومتحدد به اذ المحيط يتعين مركزه ولا عكس فلهذا لم يكن للارض دخل في التحديد
وانما تعين المحيط بالكل لان المحاط قد تمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهي وعلى هذا
يكون المحدد بالحقيقة هو محدب المحيط ويكون مقعره تحت كما في سائر الافلاك بحسب
الاجزاء المفروضة وبعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كله فوقا لذاته • جواب سؤال
تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان
كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب
ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة فظهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع
وتعين السفل بواسطة الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض فيكون للارض
دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز المحيط فلك الافلاك ومتحدد به ضرورة
ان المحيط يعين مركزه والمركز لا يعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا
الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض او كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد
يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان
يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط
به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفا على الاطلاق بمعنى انها يطلب
جهة الفوق مع انها لا يطلب الا مقعر فلك القمر ربما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط
اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة
التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط

المماس لسطح ذي المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي
لا جهة فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة
بل لا يكون ذلك الا في النار الطالب للارض الا يرى ان النار لو فرضت فاطعة لفلك القمر
كانت متحركة الى الفوق لا من فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد
وهكذا الى المحدد وقولهم انها يطلب جهة الفوق تجوز بمعنى انها يطلب المكان الذي على جهة الفوق
بعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق
وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل المحيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر
فجوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فيكون الاشارة من مقعره
الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منهم ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق بخلاف
الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت منه كانت حركته تحت
• **تنبيه** لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام متماثلة والحركات مستندة الى قدرة المختار لم يتم
ما ذكروه ولم يمتنع الحركة المستقيمة على السموات ولم يثبت على ما فرعوا على ذلك من انها لا تقبل الخرق
والالتيام ولا الكون والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحو ذلك وزعم بعض
القدماء انها في غاية الصلابة واليبس والملاسة ولها في مماستها نغمات يسمعها اصحاب الرياضة
لا خفاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والا لجاز ان ينتهي اليه الامتداد ويتعين
فيه اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا
لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب
المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء
ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل
المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم يمتنع الحركة
المستقيمة على السموات كما لم يمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات
المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا يقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد
ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين ولا الصلابة
والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما وردت الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر
ففي المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها يتحرك على الاستدارة
فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا يتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع الميلين قلنا لو سلم
ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركة
لم يتم كيف وقد جعلوها ارادية لا قاسرية يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتالهين
ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة وهي في دورانها تماس بعضها
بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة للحيارى
ونغمات متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية وتتحير النفوس البشرية • **المبحث الثاني**
زعموا ان المحدد تاسع الافلاك بمعنى قيام الدليل على وجود التسعة وان جوز بعضهم ردها
الى الثمانية بل السبعة • قد انجر الكلام هنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام

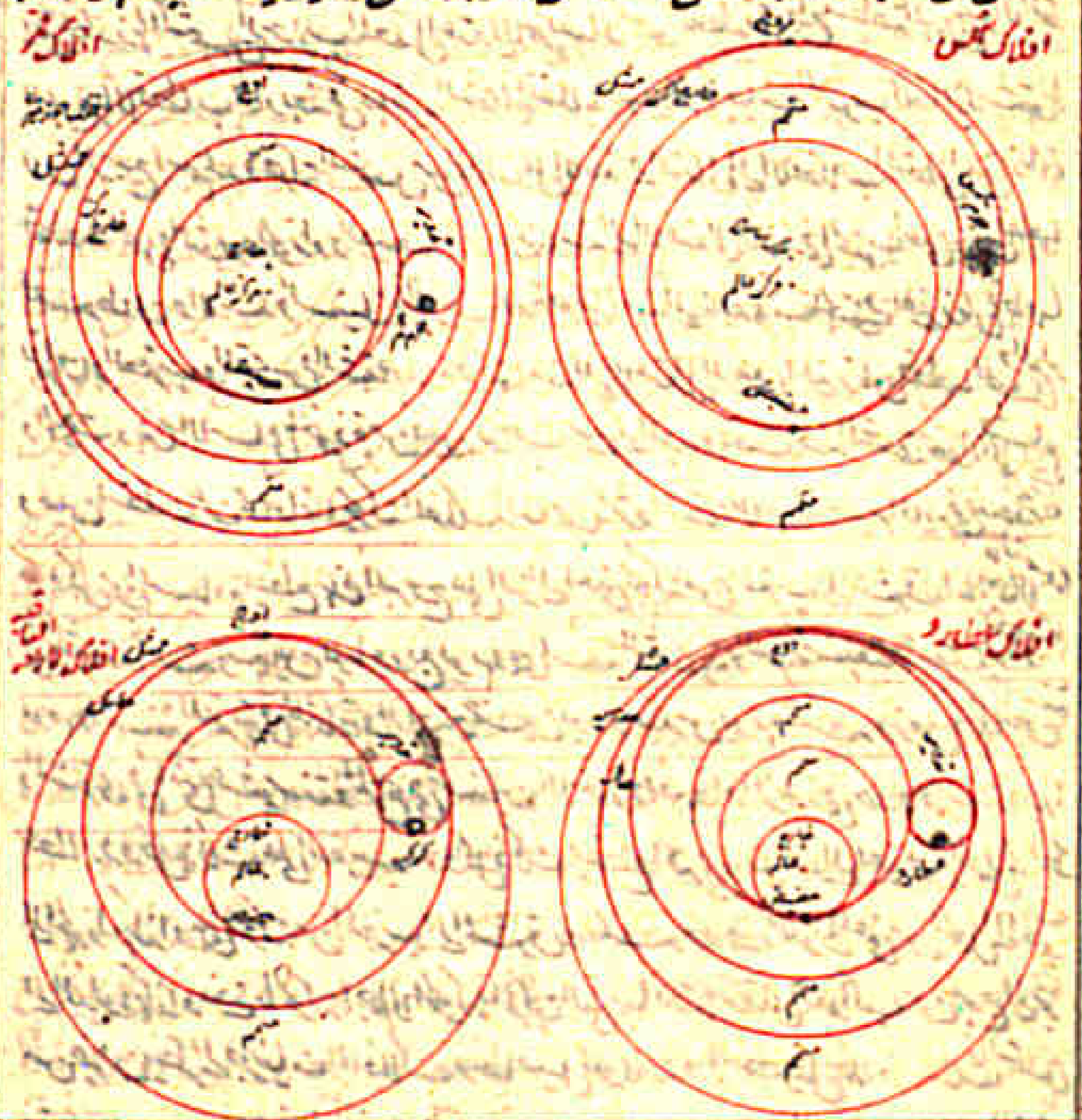
البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة
لها لان بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف
المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات
والارض المودي الى مزيد حيرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده
فنحكي كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا فذكر على طريق الحكاية في علم اخر فيه براهينه يسمونه
المجسطي فلا باس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجه ان شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف
فيتعجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالمحكي ويتخذ ذلك مغمزا على المتصدي
لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وساير الكواكب متحركة بالحركة
اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة لطيفة من المغرب الى
المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة
وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكان الكواكب
عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية التي تحيط
للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة لحركات السبعة السيارة
لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع
لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير الكوكبية كثيرة محيطا بعضها
بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السماويات فضلا لا حاجة اليه
وجوز بعضهم ان يكون الافلاك ثمانية ويستند الحركة الاولى التي تجمع عليها لا الى فلك خاص في ذلك
بان يتصل بها نفس واحد يحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان يكون سبعة
بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بجميع السبعة يحركها
بحركة الاولى واخرى بالسابعة يحركها الحركة الاخرى لكن بشرطان يفرض دوائر البروج متحركة
بالسريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع • وانه لا كوكب عليه
وانه يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة • انما جعل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين
الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في المياه لا يقولون بذلك • ويسمى معدل
النهار وقطبين يسميان قطبي العالم • لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس
عليها والمراد بالمنطقة الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وقطبيها النقطتان
الثابتتان عند حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة
واحد قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والاخر يسمى الجنوبي • ويتم
دوره في قريب من اليوم بليلته • انما قال في قريب لانها ينقص من اليوم بليلته بمقدار
الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق • ويحرك الكل لكونها كالجزء منه • يعني انه
يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها
وقوي عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا ففي الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط
ليس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما سيجيء ان شاء الله
فانه جزء منه على الحقيقة • وتحته فلك الثوابت يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة

وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره في ست وثلاثين الف سنة او في
ثلاث وعشرين الف سنة وسبعماية وستين سنة او في خمس وعشرين الف سنة وماتي
سنة على اختلاف الاراء ثم تحته فلك زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد
ثم القمر استحسانا فيما بين الشمس والسفليين • وتحته فلك الثوابت سمي بذلك لكونه مكانا
للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما لبطوء حركتها في الغاية
بحيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على وتيرة واحدة وثبات
عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه
لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها لا يحس باختلاف الحركتين
بل انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السريعة
على البطيئة ان اختلفت الجهتان والا لم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف
بالات القياس ان الثوابت لا يحيط ابعادها عن قطبي العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا
في مقدار هذه الحركة فعلى راي بطليموس ومن قبله يقطع في كل ماية سنة درجة فيتم الدورة
في ستة وثلثين الف سنة وعلى راي المتاخرين يقطع في كل ست وستين سنة درجة
فيتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعماية وستين سنة وبعضهم وجدوها يقطع
الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة وماتي سنة ويوافقه
رصد مراغة فيمكن ان لاختلال في الالات او لاسباب لا يطلع عليها الا خالق السموات
• واستدلالا بالكسف في البواقي والكواكب السبعة يسمى السيارة والشمس والقمر النيرين
والبواقي المتحيرة • يعني انهم وجدوا القمر يكسف ساير السيارات ومن الثوابت ما يكون
على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم في البواقي الا الشمس فانها لا يكسفها غير
القمر ولا يدرك كسفها بشيء من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة
وعطارد استحسان لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم
في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة وقد تاكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر
وزعم بعضهم انه راى الزهرة كالشامة على صفحة الشمس فالحكم بكونها تحت الثلثة العلوية
اعني زحل والمشتري والمريخ ماخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين
بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج احدهما من مركز العالم والاخر من موضع الناظر
فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية الثلث
فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بالة لهم تسمى ذات
الشعبتين ينصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دائما لا يصلان
الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة الافلاك وانه
لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم
اثبات الفضل المستغنى عنه فلا وجه للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت
على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها • وافلاكها الكلية ممثلات لكونها
على منطقة البروج • وفي جوف ممثل القمر فلك اخر مركزه مركز الارض يسمى المائل ثم في ثخن

المائل وكل من ممثلات غير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه عن مركزها يسمى فى
عطارد مديرا وفى باقى المتحيرة والقمر حاملا يماس محدبه محدب المائل او الممثل بنقطة تسمى
الاوج ومقعره مقعره بنقطة تسمى الحضيض ويبقى الفضل جسمان مستديرين على مركز العالم
يسميان بالمتممين يتدرج كل منهما من غلظ بقدر ما بين المركزين الى رقة ينتهى عند نقطة التماس
على التبادل يعنيان رقة الحاوى منهما عند الاوج وغلظه عند الحضيض والمحوى بالعكس
وفى ثخن المدير فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل ينفصل عن المدير كالمدير عن الممثل فيكون
لعطارد اوجان وحضيضان واربع متممات والمائل فى المتحيرة اسم للحامل ثم فى ثخن كل
حامل كرة تسمى فلك التدوير واحد طرفى قطر ها يماس محدب الحامل والآخر مقعره والكوكب
مغرق فيه يماس سطحه سطحه والشمس فى الخارج المركز كالتدوير فى الحامل ط فافلاكها الكلية
ممثلات يعنى ان الفلك الكلى لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل فلك الكوكب بمعنى ممثلا
لفلك البروج اى موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين ففى جوف ممثل القمر يريد الاشارة الى تفصيل
الافلاك الكلية وقد ارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع
والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهرى لكونه المحرك للجوزهرين ويستعرفهما
ومنها مائل القمر وهو فلك فى جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم سمى بذلك لكون منطقته مائلة عن
منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير بالجوزهر يماس محدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المائل كما
لمحدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن
مركزها ويكون فى ثخن فلك موافق المركز يماس محدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هى ابعد نقطة
عليه من مركز الارض ويسمى الاوج وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هى اقرب نقطة
عليه منه ويسمى الحضيض فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز
عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظى الوسط بقدر ما بين مركزى الموافق المركز والخارج
المركز يستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتى التماس المتقابلتين لغايتى الغلظ
وهذان الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك التدرج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل
بمعنى ان غاية رقة الحاوى منهما يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوى
عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون خارج المركز فى ثخن خارج مركز آخر كما فى عطارد
ومنها التداوير والتدوير كرة فى ثخن الخارج المركز تماس سطحها محدب الخارج بنقطة
تسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث تماس
سطحه سطحها على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب مقعر بل اعتبر مصمتين فقوله ثم فى ثخن المائل
اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز معنى القمر المائل وفى البواقى ممثلا لها
وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان فى ثخنه التدوير لحامله مركز التدوير وان الخارج المركز
لعطارد يسمى مدير الادارته مركز الحامل وهو خارج المركز الذى ينفصل عنه المدير انفصال
المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع
متممات والمائل فى المتحيرة الحامل للتدوير اسم لخارج المركز اذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل فى ثخنه
خارج المركز فى ثخنه الشمس وللقمر مائل فى جوفه ممثل فى ثخنه خارج مركز هو الحامل التدوير فيه القمر



ولعطارد ممثل في ثخنه خارج مركز مسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل التدوير ويقطبه
ولكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل التدوير فيه الكوكب وهذه صورها



البحث الثالث توهموا ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج قاطعة لمنطقتها على ابعاد متساوية
مارة احديها بنقطتي تقاطع المعدل ومنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر
الممثلات ايضا اثني عشر قسما سموا كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلاثين درجة وكل درجة ستين دقيقة
وكل دقيقة ستين ثانية وهكذا وسموا نقطة التقاطع التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعتدالا
ربيعيا والى جنوبها اعتدالا خريفيا ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الشمال انقلابا صيفيا وفي
الجنوب انقلابا شتويا وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل والثور والجوزاء ربيعا والسرطان
والاسد والسنبلة صيفيا ومن الجنوبية الميزان والعقرب والقوس خريفيا والجدي والدلو
والحوت شتويا • لما كان منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر
بنقطتي التقاطع ونقطتي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة ويقطع معدل النهار ومنطقة
البروج على زوايا قوائم فيقع على غاية ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلي فيجب ان ينقسم
فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين متقابلين
منها نقطتين يبعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها ثم توهموا اربع
دوائر تمر بالنقط الاربع ويقابلها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست قاطعة
للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك الممثلة اثني عشر قسما سموا كل قسم منها برجا
وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة

المنطقتين

وبهذا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي يتجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي الاعتدال الربيعي والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل الاعتدال الخريفي وسموا النقطة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخذ في الشمال الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الاخذ في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي ماخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن اثروا ابقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات ٭ وكل من السيارة يقطع هذه البروج على التوالي اعني بحركة من المغرب الى المشرق اما اجمالا فالشمس في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في سبعة وعشرين يوما ونصف يوم فالسنة القمرية في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمسه وزحل في ثلاثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في سنتين الا اشهرا او نصفا والزهرة في حدود سنة وكذا عطارد وكل ذلك على التقريب ٭ وكل ذلك يقطع البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة اجمالا الحركة المركبة التي بها يعتبر انتقال الكواكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس يقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثلثين سنة والمشتري في اثني عشرة سنة والمريخ في سنتين الا شهرا او نصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات ٭ واما تفصيلا فحركة اليوم بليلته الى خلاف التوالي اعني من المشرق الى المغرب لمدير عطارد على غير منطقة العالم ومنطقة البروج واقطابها تسعة وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ولممثل القمر على منطقة البروج وقطبيها ثلث دقائق وكسر وللمائلة على غير المنطقتين والاقطاب احد عشر درجة وتسع دقائق والى التوالي لممثلات غير القمر على وفق الثامن حتى كانها بحركته وللخارج مركز للشمس على منطقة البروج دون قطبيها تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة وللزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقائق وللمريخ احدى وثلاثون دقيقة وللزهرة كما للشمس ولعطارد درجتان ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين والاقطاب وللتداوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها وللتدوير الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولعطارد ثلاثة اجزاء وست دقائق وللقمر ثلاثة عشر جزءا واربع دقائق وهذه في تدوير المتحيرة للنصف الاعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفي تدوير القمر للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل والمائل فلا محالة يكون النصف الاخر على خلاف التوالي ٭ اشارة الى بيان

الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه فمن الحركة الى خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في اوج الحامل وحضيضه ويحدث بسببها المركز الحامل يدور حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل وهي في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على خلاف التوالي وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الآن في نقل صاحب المواقف سهو قلم لابد من التنبيه له وهو انه جعل حامل مركز التدوير واوج الحامل في الميزان والحمل المقابلة وانما هي المقارنة وجعل الحركة اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث دقائق واثني عشر ثانية وبها يتحرك جميع افلاك القمر فينتقل الراس والذنب ولذلك ينسب اليها ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها كل يوم احد عشر درجة وتسع دقائق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه ويسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى المجموع حركة الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالي فمنها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر ويظهر في الاوجات والحضيضات وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها بحركته واختار الاخرون كونها حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها معطلة والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاوي للمحوي ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارجة المركز سوى ما يختص باسم المدير لعطارد وهي في كل يوم تسع وخمسون دقيقة وثمان ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقائق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كما للشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في مراكز تداوير الكواكب الستة ولذلك يسمى حركة مركز الكوكب ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي في كل يوم لتداوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقائق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزءا واربعة دقائق ولا محالة يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي ٭ ويقع للقمر ميل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط وللمتحيرة بحسب المائل اعني الحامل منها وبحسب التدوير عن المائل وكلا الميلين يسمى بالعرض ٭ يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كان حركة تداوير المتحيرة على غير مناطق حواملها المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس بين الدائرة المارة بقطبي البروج وبراس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين راس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول وهو قوس من المنطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة الاعتدال الربيعي

للشمس

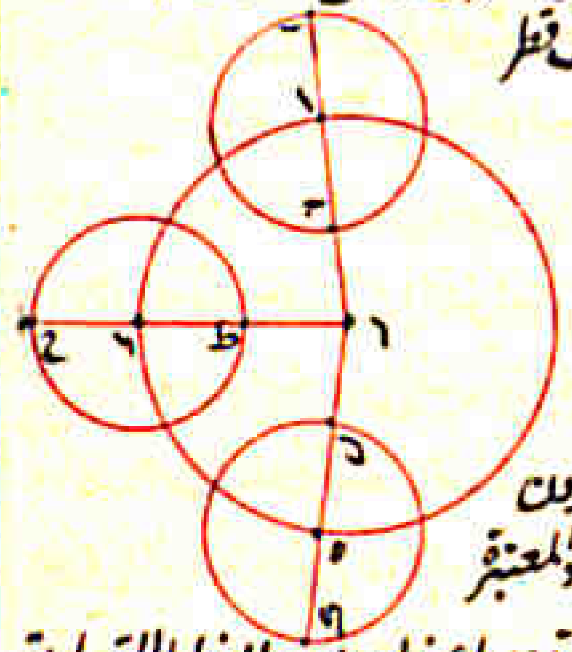
عن منطقة البروج وبحسب التدوير

وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي يقطع دائرة عرضه فلك
البروج عليها ان كان ذا عرض • ونقطتا تقاطع المائل والممثل بالجوزهرين والتي يجاوزها
الكوكب الى الشمال بالراس والاخرى بالذنب • يعني بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة
للخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلذا تقاطع
الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التي يجاوزها الكوكب الى الشمال منطقة
البروج بالراس والتي يقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث بين نصفي المنطقتين
من الجانب الاقل بالتنين وجعل الاخذ في الشمال راسا لانه اشرف من قبل ظهور
القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه • فظهر ان جزئيات الافلاك
اربعة وعشرون وكذا بسائط الحركات ومبناه على اعتقاد الانتظام في السموات مع
مشاهدة الكثير من الاختلاف مثل السرعة والبطؤ بعد التوسط والرجعة والوقوف
بعد الاستقامة ولا شك من ان الخارج المركز الذي يحرك الشمس مثلا حركة متشابهة
حول مركزه القوس التي يكون في النصف الاوجي من الممثل اعظم من التي يكون في النصف
الحضيضي انها لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف
الاوجي اكثر فيرى الحركة ابطأ فلهذا كانت مدة الربيع والصيف اكثر من مدة الخريف
والشتاء وان الكوكب اذا كان من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة الحامل
يرى سريعا واذا كان في النصف الاخر وان كان حركته اقل من حركة الحامل يرى بطيئا وان
انتهت الى التساوي وذلك في المتحيرة لا غير يرى واقفا وان زادت يرى راجعا • يعني لما
اثبتوا فلكا للحركة اليومية واخر لحركة الثوابت وتاملوا في احوال السبعة السيارة واختلافاتها
فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية
والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل
من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرون وكذا الحركات
البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها لا يعرض
لها وقوف او رجوع او سرعة او بطوء وانحراف عن سننها فحين ادركوا شيئا من ذلك
اثبتوا له سببا لا يخل بهذا النظام كاثبات الخارج المركز والتداوير للاختلاف بالسرعة
والبطؤ واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة
متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه يكون حركته
بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة
التي هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر
من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركز ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه
عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين
وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون في النصف الاوجي منه من الممثل والاصغر
ما يكون في النصف الحضيضي منه والكوكب لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج
فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني

القسمين من الخارج المركز فيرى الحركة في النصف الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط
متوسطة كما اذا تحرك متحرك في ساعة فرسخين وفي اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلي الربيع
والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان لقطع النصف من
فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله اعني
النصف الاعلى في المتحيرة والنصف الاسفل في القمر يرى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين
جميعا واذا كان في النصف الذي تخالف حركته حركة حامله اعني اسافل المتحيرة واعالي القمر فان
كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على
حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوي لحركة الحامل وذلك انما يكون في المتحيرة دون
القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل يرى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه
الى التوالي جزءا ويرده التدوير الى خلاف التوالي جزءا فيرى من فلك البروج في موضعه كأنه
لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى الكوكب راجعا لان الحامل يحركه جزءا
والتدوير جزئين مثلا • وامثال هذه البيانات ليست استدلالا بوجود اللازم على الملزوم كما
هو الظاهر بل تحدسا • قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه
المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات
للملزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة
ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات لاسباب اخر والجواب انها مقدمات حدسية
حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السموات بثبوتها عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط
وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا
وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجرة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطؤ مبني على
التدوير او الخارج المركز وان حركات اوجات الممثلات بانفسها او بالفلك الثامن • كما تحدسوا
من اختلاف تشكلات نور القمر على حسب اختلاف اوضاعه من الشمس انه في نفسه
مظلم يستضيء بالشمس فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم الينا وهو المحاق واذا انحرف
من وجهه المضيء قدر ما يرى فهو الهلال ثم يتزايد الى ان يبلغ الاستقبال فيصير وجهه المضيء
كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فياخذ النور في النقصان الى المحاق • اورد ههنا من حدسياتهم
المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك
ان اختلافات تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل
يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضيء من جرمه اكثر
من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضيء والمظلم دائرة قريبة من العظيمة
يسمى دائرة النور ويفصل بها بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة
يسمى دائرة الرؤية والدائرتان ينطبقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم
منه مما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر هي القطعة المضيئة
والقمر يسمى بدرا ويتقاطعان في ساير الاوضاع اما في التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى نصف
الربع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلال ان كان ما يلي الشمس هو القسم الذي

يلي الزاوية الحادة وشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة واول ما يبدو للنظر
بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثني عشر درجة او اقل
او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن ٭ واذا كان القمر عند الاجتماع على عقدة الراس او الذنب
او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطر النيرين يرى جرمه المظلم كلا او بعضه
على وجه الشمس وهو الكسوف ٭ اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة يعرض للشمس من عدم الاضاءة
والانارة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون من شانها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين
الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي
ويكون لا محالة على احد العقدتين الراس او الذنب او بقربها بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر
مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا محالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم
نورها عن الناظر بالكل وهو الكسوف الكلي او بالبعض فالجزئي ولكونه حالة يعرض للشمس لا في ذاتها
بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا استترت السراج
بيدك بحيث يراه القوم وانت لا تراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او جزئيا للكل لكن
على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين فيما بين جرم القمر ومخروط
شعاع الشمس لا يكون كسوف ٭ واذا كان عند الاستقبال عليها او بقربها بحيث يكون عرضه
اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض المحجب بالارض عن نور الشمس فيرى كلا او بعضه
على ظلامه الاصلي وهو الخسوف ٭ اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقبال
الشمس اذا كان على احد العقدتين او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من نصف مجموع
قطره وقطر مخروط ظل الارض المحجب بالارض عند نور الشمس فيرى ان كان فوق
الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان عرضه
عن منطقة البروج اقل من نصف القطرين فيماس مخروط الظل فلا ينخسف ٭ هذا ولكنهم وجدوا
اختلافات اخر تقتضي زيادة افلاك تحيروا في كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها وذلك
ان كون مركز التدوير متحركا بحركة الحامل تقتضي ان يكون تشابه حركته وتساوي بعده
ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض كلها بالاضافة الى مركز الحامل وقد وجد في القمر
تشابه الحركة حول مركز العالم ومحاذاة القطر لنقطة من جانب الحضيض بعدها من مركز
العالم كبعد ما بين المركزين والمتحيرة تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم
ومركز المدير في عطارد والحامل في البواقي وايضا ميل المائل عن الممثل شماليا في نصف
جنوبيا في آخر فلزم ان يكون مركز التدوير كذلك لكنهم وجدوه ابدا للزهرة شماليا ولعطارد
جنوبيا ٭ يعني انهم اثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا في القمر والخمسة
المتحيرة اختلافات اخر اورث اشكالا على ما اثبتوا لها من الافلاك والحركات مثل اشكال
المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل
البعض مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة
والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة ا التي هي مركز كرة ب ج على محيط دائرة ا د ه
وكانت تلك الحركة بسيطة حدث عند ذلك المحيط وهو د في ازمنة متساوية

زوايا متساوية كزوايا ا د ه ود ه ويتبع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة
كقسي ا د و د ه ويلزم ايضا ان يكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة د ايضا متساوية



في جميع الاوضاع كخطوط د ا د د د ه اذ كل منها نصف قطر
دائرة ا د ه ويلزم ايضا ان يكون قطر ب ج من الكرة
المفروضة اب ج محاذيا لنقطة د حتى اذا صار
مركز الكرة من ا الى د كان القطر مثل ح ط واذا
صار الى ه كان مثل ي ك فمركز التدوير اذا كان
متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قرروه لزم ان يكون
الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة
لم يوجد كذلك بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير اعني احداث الزوايا المتساوية
في الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة
من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع في المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين
مركز العالم ومركز خارج المركز اعني نقطة تتوسط مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج فاتجه اشكالان
ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفي
الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة
القطر في المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التي يجب بها تشابه الحركة لم يتجه
ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما في القمر ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتي
المائل والممثل يقتضي ان يكون احد نصفيه شماليا من الممثل والاخر جنوبيا ولما كان مركز الكرة
في سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال
ولعطارد دائما اما على العقدة واما في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث
اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الراس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب
صار نصف مائله الى الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا فكان انتقاله الى الشمال وهكذا ابدا ولعطارد
بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه ٭ المبحث الرابع توهموا
لكل موضع من الارض دائرة على الفلك فاصلة بين الظاهر منه والخفي سموها دائرة الافق
وقطباها سمت الراس والقدم فان كان قطب العالم انطبق الافق على المعدل والا كان
مقاطعا له اما على زوايا قوائم ويسمى افق الاستواء او غير قوائم ويسمى افق المائل واخرى
مارة بسمتي الراس والقدم وقطبي العالم سموها دائرة نصف النهار وقطباها نقطتا المشرق
والمغرب ٭ هذه الدوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة واختلاف
البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهي الفاصلة بين
الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة
عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما
سمت الراس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص ومركز الارض
وينفذ في الجهتين الى المحيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بقدر ما يقتضيه نصف

قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض يسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطب الافق وقطبي العالم على سمت الراس وان كان غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين يسمى احدهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب ولقاطعه ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء والا فالافق المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الراس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم اطراد التعريف اذ يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الراس والقدم اعني حيث ينطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي ينصف المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض • وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض فانقسمت بالاولى وسمي خط الاستواء الى جنوبي وشمالي وبالثانية الى ظاهر وخفي والمكشوف احد الربعين الشماليين وسمي المعمورة وبالثالثة الى شرقي وغربي • وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احدها يسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية يسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة يسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها • وسموا من دائرة نصف النهار ما بين سمت راس البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار اخر العمارة في المغرب طول البلد • عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الراس ولا محالة يساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب ففي افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم الى سمتي الراس والقدم يقع على المعدل ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار اخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون المغرب لكونه اقرب بها من العمارة اليهم واخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطليموس

جزاير الخالدات الواغلة في البحر وبينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخا • وقسموا المعمورة سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق الى المغرب سموها الاقاليم • لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافرة لفرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون فيما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول اعني بها كون الشمس في الانقلاب الصيفي فكل من الاقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شئ بانصاف الدوائر ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اصيف ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا ... والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس واخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء واخر السابع منتهى العمارة • ففي خط الاستواء يكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويين ابدا وتسامت الشمس رؤسهم في الاعتدالين وهو صيف وتبعد في الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفي عرض تسعين يكون الدور رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا ونصفه خفيا والسنة يوما وليلة وفي الافاق المائلة يكون الدور حمائليا والقسي الظاهرة من المدارات الشمالية اعظم اذا كان العرض شماليا فيكون النهار اطول اذا كانت الشمس في البروج الشمالية وبالعكس اذا كانت في الجنوبية وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسي وتفاوت الليل والنهار • اشارة الى نبذ من خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما البقاع التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية كما يقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق منصف جميع المدارات اليومية يقطع الافق على زوايا قوائم كما يقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق منصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كان الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطأ فيدير بها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا انتقلت بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فبعدها الحركة الاولى ابطأ فيتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال راس الحمل ومرة في اعتدال راس الميزان لان مدار الشمس

يقطع سطح الافق على زوايا قائمة

هو المعدل المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب راس السرطان واخرى في انقلاب راس الجدي ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاءان بين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية كل منها شهرا ونصفا تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الراس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق مشرق ولا مغرب متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدي الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدي الخفاء فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فيكون السنة كلها يوما وليلة ولا تفاضل الا من جهة بطوء حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا سميت بالآفاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة وتماس البعض ولا يقاطعه اعني الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدي الظهور في جانب القطب الظاهر وابدي الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقاطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة اعظم وفي العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي تقاطعها الافق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكبر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي يليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل الى راس المنقلب الذي في القطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل الى راس المنقلب الاخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدي وبالعكس

خاتمة لا شك ان خلق السموات البروج دلالة ما فيها من العجائب على القدرة البالغة والحكمة الباهرة فاظهر الا ان في ابتناء ذلك على نفي القادر المختار وفي استناد الحوادث الى ما يتعاقب من الحركات والاوضاع تعطيلا للصانع تعالى وتقدس ثم انهم وان ذهبوا فيما شاهد من اختلاف الالوان الى ان الزرقة متخيلة في الجو وسواد القمر عدم اضاءة وكمودة زحل وبياض المشتري وحمرة المريخ اختلاف في الاضواء وفيما يقال من اختلاف طبايع الكواكب والبروج

الى انه راجع الى الاثار بحسب الحركات والاوضاع الا انهم اضطروا في اختلاف الاجزاء منطقة وقطبا ومركزا للكواكب والتدوير ونحو ذلك الى جعله عايدا الى الاسباب الفاعلية ولا يتاتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته الى الكل فلزمهم الرجوع الى القادر المختار والعجب انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات على هذا النظام ازلا وابدا يجعلونها ارادية تابعة لتعاقب ارادات جزئية من نفوس فلكية على ما سياتي

يريد ان اكثر ما ذكروا من عظم اجرام السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها امر ممكن يشهد به الامارات ويدل عليه علامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فرعا هو تاثير الحركات والاوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم ان لون السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كمد والمشتري ابيض والمريخ احمر وانهم يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج على ما هو في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما يشاهد في المتحيرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الاثار سببا في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكوكب او التدوير فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب القابلية لا ينافي اختلاف الاثار لجواز ان يكون عايدا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتاتى هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما ابتنوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية والتابعة لارادات جزئية من النفوس الفلكية على ما سياتي مع انا قاطعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او ينقطع بمقتضى الارادة ولا يلزم ان يستمر على وتيرة واحدة

القسم الثاني في البسائط العنصرية وفيه مباحث

المبحث الاول لما وجدوا الاجسام العنصرية لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة من غير اقتصار على واحد او اجتماع ثلاثة ذهبوا الى ان العناصر اربعة حسب الازدواجات الممكنة حار يابس هو النار وحار ورطب هو الهواء وبارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وبنوا طرق الحصر

على هذه الكيفيات الاربع ولوازمها مثل الخفة والثقل على الاطلاق او الاضافة ومثل الاجتماع والافتراق بسهولة او عسر والتعويل على الاستقراء ۞ المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان الشواهد الحسية والتجربية والتامل في احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة والثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض ومبنى ما ذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف او كثيف فاللطيف اما بحيث يحرق ما يلاقيه وهو النار او لا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء او لا وهو الارض او يقال لا بد فيه من قبوله الاشكال وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على الاستقراء ولابن سينا في ذلك كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به فان الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدئا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يوجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة ۞ ولم يبق الاشتباه الا في وجود كرة النار ثم في يبوستها وفي حرارة الهواء والاستدلال بالآثار ضعيف لامكان اسباب اخر وبان النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء والهواء باردا رطبا لكان ماء ضعيف لامكان الاشتراك في اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف ۞ يعني ان للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات ومنهم من جعل العنصر واحدا والبواقي بالاستحالة فقيل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين فقيل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة فقيل النار والهواء والارض وانما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وانما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة يعارض الاستقراء الصحيح فيندفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يبق الاشتباه الا في امور ثلثة الاول وجود كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما يشاهد من اشتعال النيران بهواء اشتدت حرارته لا عنصرا براسه الثاني يبوسة النار بمعنى عسر قبول الاشكال وتركها فان الطريق الى اثبات ذلك هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لها في النار الصرفة

المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التي على وجه الارض فظاهر انها بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم ان يكون في غاية اليبوسة ضعيف لان افناء الرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل انما يفني البلة والاجزاء المائية وما هو كذلك لا يلزم ان يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف الثالث حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة الا ترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا وما يقال ان ذلك بسبب مجاورة الباردين اعني الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء فان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية ۞ ثم جعلوا هذه الاربعة اركان المواليد منها التركيب واليها التحليل لما ثبت بدءا من انه اذا اجتمع الارض والماء مع تخلل الهواء وافاضة حرارة من السماء تكون النبات وصار مادة لتكون الحيوان وانه اذا وضع مركب في القرع والانبيق تصاعد منه جزء اشتعالي هوائي وتقاطر مائي وبقي ارضي ولا بد من ناري يحمل على حدوث الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالاسباب المقتضية وضعفه ظاهر ۞ يعني ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية المسماة بالمواليد اعني المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانه ثبت انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتادى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء متخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية يفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حافظة لتخلخل الاجزاء المجتمعة بالاسباب البالغة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما لا يكفي بذلك الاسباب لكونها على التفضي والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شان الحرارة تفريق المختلفات فكيف يكون جامعة لها وانه لا بد للتجاور والاجتماع بين الجزء الناري وغيره من سبب يستدعيه ربما يتم التاثير والتاثر فلم لا يكون هو المانع من تفرق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز ان يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجرام السماوية من غير جزء ناري وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر فيما نشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك ۞ المبحث الثاني كل من الاربعة ينقلب الى المجاور ويخلع صورة ويلبس اخرى ويسمى الكون والفساد ففيما بين النار والهواء ظاهر وفيما بين الماء والهواء كما في غليان الماء وحصول القطرات على الاناء المكبوب على الجمد وفيما بين الماء والارض كما في تسييل الاحجار بالحيل وانعقاد مياه بعض العيون احجارا فهذه ستة انواع

الهوائية او القائفة من عد

واذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين حصلت اربعة بواسطة واثنان بواسطتين والله اعلم
زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هي بحسب
الاستعدادات الحصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب والاستعدادات
يجوز ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى
انقلاب عنصر الى اخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل
من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني
بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان
احدهما بين النار والماء والثاني بين الهواء والارض وبواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين
النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذاك
وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بتوسط اربعة وبوسطين اثنان فالجميع اثنا عشر وحاصله
من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية وتشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه
الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان
يكون للرشح او لانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء
اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على
الاناء فاذا زالت سخونتها بمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه
لو كان للرشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الندى الا في مواضع الرشح على
الرشح انما يتوهم في الاناء المملو بالجمد دون المكبوب عليه والثاني بانه لا يتصور بقاء هذا القدر
من الاجزاء المائية في الهواء الحار الصيفي بل لا بد من تبخر وتصعد ولو سلم فينبغي ان يعقد او ينقص
بالنزول فلا يعود قطرات الاناء بعد ازالتها ولو ادعى انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان يكون
في زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع جوانب الاناء
البحث الثالث النار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة بسطحيها
الا عند من يجعلها هواء يسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية لما يشاهد من حركات الشهب
وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك والا لكان حال الهواء مع النار لسهولة انفصاله
برطوبته ولعدم بقاء اجزائه على اوضاعها وقد يحتج بان لكل جزء منها جزءا من الفلك ثم انه
المكان الطبيعي ويعترض بان ذلك مع تشابه اجزائها ولذا اجزاء الفلك غير معقول
والهواء صحيح الاستدارة محدبه لا مقعره له اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية
الشديدة البرودة لمجاورة الابخرة ثم المتسخنة بانعكاس الاشعة والماء طبقة واحدة
والارض ثلث طبقات المنكشفة للاشعة ثم الطينية ثم الصرفة لما كانت النار شديدة
الاحالة لما جاورها الى جوهرها بالقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبقة واحدة وهي
صحيحة الاستدارة محدبها ومقعرها لبقائها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة
عن هواء مسخن بحركة الفلك فلا محالة ترق في الموضع القريب من القطب لبطوء الحركة
وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط
لا يوجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد يتحرك بتبعيته لاسباب خارجة وقد استدلوا

قليا

بحمات بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار
يتحرك بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه
على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلازم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار
لجزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم ملاصق به طبعا فيتبعه في الحركة
ورد بان الفلك متشابه الاجزاء وكذا الملاقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء
من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع ساير الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض
منه بالطبع واما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على الراي الاصح للاصقية مقعر النار
لا مقعره لما يرى من الم المياه والجبال والوهاد وله اربع طبقات احدها الدخانية
المجاورة للنار يخالطها اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان فيكون مركبة
من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاوزها الدخان ولم يرتفع اليها
البخار وذلك لان الدخان لمخالطته الاجزاء النارية وتصعده من حيث انه يابس
يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة الابخرة
الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها المجاورة
للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر
المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ اثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية ولهذا
اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية
قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احدها البرية التي انكشف بعضها عن الماء
وتجفف بحر الشمس والكواكب ويبقى بعضها تحت الماء والثانية الطبقة الممتزجة من
الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا
وهي مع الماء بمنزلة كرة واحدة وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من
التضاريس الا ان ذلك بالقاسر ولم تعد الى الكرية لما في طبعها من اليبوسة ومايقال
ان ذلك لا يقدح في كريتها معناه في كريتها بحسب الحس والا فالكرية لا تقبل الشدة والضعف
وهي اي الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة
الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لا يقدح في كريتها معناه انه
ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم
جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين الى الارض
كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرة بحسب الحقيقة فيقدح
فيها اقل من ذلك لانها لا يقبل الشدة والضعف لان معناها ان يكون جميع الخطوط
الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب والذي يقتضيه
قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض ولم يذكروا الانكشاف البعض سببا يعول عليهم
سوى العناية الالهية فان ارادوا ظاهرها فقد اهتدوا لكنهم يقرونها بالعلم بالنظام
على الوجه الاكمل والذي يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل
مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء

من اليابس نحو

الطبقة

والسبب في انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى الناحية الجنوبية
لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج
الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد ويكون
الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحر من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف
ولا خفاء في ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد من السراج وعلى هذا تنتقل
العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احد نصفيها الى الاخر
وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت
الراس وقربها من الارض فيبلغ الحرارة الى حد السخانة والاحراق والبعدان في الشتاء
فيبلغ البرد الى حد النكاية والتصحيح وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال
باتفاق من الاسباب الخارجية فينحدر المياه اليها بالطبع ويبقى المواضع المرتفعة مكشوفة
وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الالهية فان
ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستقرا للانسان وساير الحيوانات ومادة
لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا في زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع
عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم قصروا في العناية بالعلم بالنظام
على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار
والعمدة في كرية الكل بساطتها وفي كون الارض في الوسط ثقلها المطلق وفي سكونها
انها في حيزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم وقد يستدل على كرية الارض برؤية
السائر في البحر اعالي الجبل قبل حضيضها وعلى توسط الارض بعدم تفاوت الكواكب
في الصغر والكبر بحسب البقاع وعلى كريتها بكون طلوع الكوكب وغروبه وارتفاع القطب
وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع وكانه بحدس والا فبعد تسليم انتفاء سبب اخر
لا يفيد حقيقة الاستدارة والتوسط ❁ قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان
الارض في الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لا تتحرك لا من المركز
ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي بادلة مذكورة في كتب الهيئة
يقبلها الائمة وبحسب النظر الطبيعي بما يقبل اللمية على ما ذكر في علم السماء والعالم مثل
ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان مقتضى
الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق فيكون تحت الكل وهو ما يلي مركز
محدد الجهات واذا كانت في حيزها الطبيعي لم يتحرك عنه ولا اليه وان في الارض مبدا ميل
مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدا مستدير لتضاد الميلين فلا يتحرك على
المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية
مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف
لانها لا يفيد كونها كذلك في الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لا يبقى
على الكرية ولا في الوسط ويتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية
فكثيرة مذكورة في موضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الارض بانه

لو لم يكن كرية لما ترا بتقبيبه لاسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة
للساير في البحر وليس كذلك لانه يظهر له راس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا وتحقيق
ذلك بان يوقد نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم
على كون الارض في الوسط بانها لو لم يكن كذلك لزم ان يرى الكوكب في بعض البقاع
اصغر لبعده عن السماء وفي البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على
كرية الارض بانه لو كان امتدادها الطولي اعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة
لكان طلوع الكوكب على سكانها وكذا غروبها عنهم في آن واحد وعلى تقعير لكان الطلوع
على المغربيين قبله على المشرقيين في مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيهما وليس
كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية
من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما يتفق في آن واحد لا محالة وهي
مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربي بعد مضي ساعتين كانت
للمشرقي بعد مضي ثلث ساعات ان كان ما بين نصفي نهاريهما خمس عشر درجة وبين
مسكنهما المتفقي العرض الف ميل وعلى هذا النسق يتعين التحديب ولو كان الامتداد
العرضي اعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة لبقي ارتفاع احد القطبين وانحطاط
الاخر على حاله بالنسبة الى الساير كم سار او على تقعير لانتقص ارتفاع القطب الظاهر
وانحطاط الاخر بالنسبة الى الساير الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للساير الى جهة
القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط
الجنوبي للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهما فتعين التحديب
في هذين الامتدادين وكذا في ساير الامتدادات التي في سموت بين السمتين
لترتب الاختلافين حسب ما يقتضيه التحديب دون الاستقامة او التقعير واذا
ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه ان الباقي كذلك واعترض بانه يجوز
ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على سبب اخر غير الاستدارة
والتوسط وحاصله ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين
ولا يتم الا اذا بين انتفاء سبب اخر ولو سلم فما ذكر لا يفيد الا الاستدارة والوسط
بحسب الحس دون الحقيقة ولا محيص الا بالرجوع الى ان ذلك بحدس كما في استفادة
القمر بالشمس ❁ **القسم الثالث** في المركبات التي لا مزاج لها وهي انواع **النوع الاول**
ما يحدث فوق الارض البخار المتصاعد قد يلطف فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية
فيتكاثف ويجتمع سحابا ويتقاطر مطرا وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجا
او بعده فبردا وقد يبلغ فيصير ضبابا ان كثر وينزل صقيعا او طلا ان قل وتكاثف ببرد
الليل وربما ينعقد البخار الكثير سحابا ماطرا بتكاثفه بالبرد وان لم يتصعد الى الزمهريرية
لمانع وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس في السحاب فيمزقه بعنف الى فوق ان بقي
على حرارته والى تحت ان اصابه برد فيحدث من تمزيقه ومصاكته اياه صوت هو الرعد
ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول

الى كرة النار فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع على صورة
ذؤابة او ذنب او حية او حيوان له قرون فيدور بدوران الفلك وقد ينزل اشتعاله
الى الارض وهو الحريق • بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعني الفلكية والعنصرية
شرع في قسمي مباحث المركبات اعني التي لا امزاج لها والتي لها امزاج وقدم ذلك لكونه
اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين
او ثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض
واما في الارض والنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما
بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية
يخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهي الدخان والبخار المتصاعدة قد تلطف
بتحليل الحرارة اجزاء المائية فتصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فتتكاثف فيجتمع سحابا
ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فجمد السحاب قبل تشكله بشكل
القطرات ينزل ثلجا او بعد تشكله بذلك ينزل بردا صغيرا مستديرا ان من سحاب
بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاصطكاك والا فكبيرا غير مستدير في الغالب وانما يكون البرد
في هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيفي والجمود في الشتوي وقد لا يبلغ البخار الطبقة
الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا
والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار
كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للاجزاء
من التصاعد او الصاعدة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف حال قدام الريح ومثل ثقل
الجزء المتقدم وبطؤ حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء
البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود
وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته
صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق وكثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ
بالوصول الى كرة النار كما شاهد عند وصول دخان سراج مطفى الى سراج مشتعل فيرى فيه
الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل
بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة او ذنب او حية او حيوان له قرون
وربما نقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياما وربما يظهر فيه علامات
هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض
فنزل اشتعاله الى الارض يرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق • وقد يتكاثف
الادخنة المتصاعدة بالبرد فتنزل بطبعها او برد حركة الفلك اياها عند وصولها الى
كرة النار فيتموج الهواء وهو الريح وقد يلتقي ريحان من جهتين فيستديران فتحدث
الزوابع واما ما في الرياح من اختلاف الاحوال واشتداد الاهوال بحيث تقلع الاشجار
وتختطف السفن من البحار مع ان رجوع الدخان ينبغي ان يكون على استقامته كالبخار
فلم يتكلموا فيه بشيء يعول عليه ولم يتفطنوا من ارسل الرياح بنفحات الرجوع اليه • اشارة الى

الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد وينكسر حرها
بالطبقة الزمهريرية فيثقل ويرجع لطبقتها فيتموج الهواء فيحدث الريح الباردة وقد
لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح الحارة
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم الفلك اي تقاربه بحيث يصل
اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان ينقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة
النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى تصادم الفلك وقد يكون تموج الهواء لتحلل
يقع في جانب منه فيدفع ما يحاذاه وهكذا الى ان يعبر وبالجملة فالتموج من الهواء هو الريح باي
يقع واما الزوابع والاعصار اعني الريح المستديرة وسبب الهابطة ان ينفصل ريح
من سحابة فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فيدافعها الاجزاء الريحية
الى التحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى التحت ودافع الى الفوق فيستدير وينضغط الاجزاء
الارضية بينهما فتقع ملتوية والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار
والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة
في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت
بيان الاسباب المادية • وقد يحول بين البصر والقمر غيم رطب رقيق ابيض متصغر الاجزاء
يتفق اوضاعها فينعكس ضوء البصر من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر فيؤدي كل جزء ضوء
القمر فيرى دائرة بيضاء تامة او ناقصة هي الهالة وقد يتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس
ويسمى الطفاوة واذا وقع مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس
شعاع البصر قوس جانبها الاعلى احمر ناصع والاسفل ارجواني والاوسط كراثي ويسمى
قوس قزح • يشير الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية
صقيلة كانها اجزاء متراخية لغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى
في ذلك الغيم نفس القمر لان الشعاع الخارج على الاستقامة نفذ الى الشبحة ويرى في كل جزء
من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل
انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم يكن جهته مخالفة
لجهة المضيء فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي بل
ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء هو الضوء فيرى دائرة مضيئة
لكون النسبة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئي واحدة وانما لا يرى السحاب الذي
يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في الضوء القوي كالاجزاء الهبائية
المتفرقة في الهواء واكثر ما يحدث الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجوانب
على الصحو ومن جهة على ريح يأتي من تلك الجهة وببطلانها بالسحب السحاب على المطر لتكثر
الاجزاء المائية وقد يتضاعف الهالة بان يوجد سحابان بالصفة المذكورة احدهما تحت
الاخرى ولا محالة يكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه راى سبع هالات معا
واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما
قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية

[الصاعدة والهابطة فبسبب تلاقي الريحين من جهتين متقابلتين صح]

وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى تكون كحال البلور الذي وراءه
شيء ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة في الافق فاذا وجهنا تلك الاجزاء
المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها
لكونه صغيرا ضوء الشخص دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت
مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء القوس
الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا
لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية
العليا لكونها اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واكدر
اشراقا فيرى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد بينهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدر
الظلمة ورد بان ذلك يقتضي ان يندرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال
الالوان بعضها من بعض على ان تولد الكراثي انما هو من الاصفر فليس له مع الاحمر والارجواني
كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان
وقد شاهدت مثل ذلك للقمر في ليلة رشية الجو الا انه كان اصغر كثيف الالوان
قريبا من تمام دائرة ذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا خيالية لا يكون لها
الوان لكني شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة
القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا فكانت بحيث يكاد
تتم دائرة ولم تتم ولم تكن الوانها في صفاء الوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان
ذلك في ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق **النوع الثاني**
ما يحدث على الارض وقد يصادف الحر العظيم طينا كثير اللزوجة فيعقده حجرا وتخفيف الرياح
والمياه اجزاءه الرخوة فيبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال وقد يتكون من تراكم عمارة
تخربت ومن غير ذلك ثم لصلابتها ما تبقى فيها الابخرة ولقلة تسخينها بانعكاس الشعاع
يبقى عليها الثلوج والانداء فتكون المعادن والسحب والعيون النوع الثاني ما يحدث
على الارض مثل الاحجار والجبال السبب الاكثري لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بجمع
يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية
غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثير اللزوجة
اما دفعة واما على مرور الايام تكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان يجعل الزلزلة العظيمة قطعة
من الارض تلا من التلال ثم تحجر او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة
فينحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح او يحصل من تراكم عمارات تخربت فتغور تلك
الحفر بالتدريج غورا شديدا ويبقى الصلبة مرتفعا او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل
وقد يرى بعض الجبال منضودة ساقا فساقا كانها ساقات الجدار فيشبه ان يكون حين صار
مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال على كل ساق من خلاف جوهره ما صار حاجزا
بينه وبين الاخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه
ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر

بعد الانكشاف فلذلك كثر الجبال وقد يكون انحفار ما بينها باسباب يقتضيه كالسيول
والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان
الابخرة ينفش عن الارض فلا يجتمع منها قدر يعتد به **النوع الثالث** ما يحدث في
الارض قد يحتقن فيها بخار او دخان او نحو ذلك ووجه الارض متكاثف فيتحرك
ويحرك الارض وربما يشقها فيحدث الزلازل وقد يكون معها نار محرقة واصوات هائلة
قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك
اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض
متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك
في ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة
لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة في الارض
الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي
يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها ابار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير
الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن
للرياح في تجاويف الارض بالتخفيف بغتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل
ما لا يفعله العارض بالتدريج وربما ينقلب البخار ماء فينشق الارض عيونا جارية ان كان
لها مدد والا فراكدة وربما يفتقر الى ان ينكشف عنه ثقل التراب فيظهر ابارا او قنوات
جارية وللثلوج والامطار اثر ظاهر في ذلك اشارة الى اسباب العيون والابار
والقنوات وذلك لان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها
انشق منها الارض فان كان لها مدد حدثت منها العيون الجارية وتجري على الولاء لضرورة
عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار اخر يتبرد بالبرد
الحاصل هناك فينقلب بها ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع فيحدث دفعة وعلى التدريج
وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة بان لم يكن الابخرة كثيرة بحيث
يشق الارض فاذا ارتفع عن وجهها ثقل التراب صادف منفذا واندفعت اليه
حدث منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون
سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها يزيد بزيادتها
وينقص بنقصانها ثم انهم معترفون بان ما ذكروا في الاثار العلوية والسفلية ظنون مبنية
على حدس وتجربة وربما تصير يقينا بالنسبة الى بعض الاذهان بمعونة القرائن وانه لا يمتنع
تكونها باسباب اخر وان بعض ما ذكروا من الاسباب ناقص يفتقر الى تأثير من القوى الروحانية
وفيما شاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار في امر الرياح والامطار ربما يشهد
بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه يعني ان ما ذكر في الاثار العلوية اي التي فوق الارض
والسفلية اي التي على وجهها وتحتها انما هو راي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد
جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية
على حدس وتجربة شاهدا مثالها كالتي في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها

وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي الحرا من اختلاف الصور
والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك لهذا وامثاله من التجارب
والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها
من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص لتحصيل
اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز
ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض وعن البعض الآخر
وبان في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام
قوى روحانية لولاها لما كانت كافية من احداث ما هي اسبابه وان من الرياح ما
يقلع الاشجار العظام ويختلف من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى
البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادم
من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا
ما يحترق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات
الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون له حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور
الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تأثير القوى
الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار
في شأن السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات
والحجر بل من خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في
الصيف اصحبوا واحدا من الكفرة تقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا
متضرعا في اثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك
للشهوات ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيخلف سحابة بدرها على
اولئك النفر فيها ريح يدفع منها [illegible] يسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا
ويرجع اذا رجعوا وربما يستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة يكفيهم وريح الى خلاف جهة
هذه الريح وانظار هذا عندهم من قبيل المحسوسات واما حديث النبات الذي يفتح
القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة
في استناد امثال هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة
لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نوره **القسم الرابع** في المركبات التي لها مزاج وفيه
مقدمة ومباحث **اما المقدمة** ففي المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الاجزاء جدا
تفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة
متشابهة في الكل هي المزاج واعتبر تصغر الاجزاء لان تأثير الجسم وان امكن بدون مماسة
الا انه في الامتزاج بالمماسة وهي تكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الاجزاء والمراد بالعناصر
اربعتها اذ لا مزاج عن البعض عند الجمهور فلا بد من الكون والفساد لتحصل النار في الحي
الكيفيات عند الاطباء والصور النوعية عند الفلاسفة حيث اثبتوها وجعلوا الكيفيات
واسطة في فعلها لا فاعلة لان تفاعل الكيفيتين ان كان معا كان الشيء مغلوبا عن شيء

غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على توسط الكيفية فان اجيب بان المراد ان
هذه معدات والمؤثر امر مفارق موجبا كان لتكون الاعداد للزوم او مختارا لكون
بمجرى العادة او بان المنكسر سورة الكيفية وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة كما في امتزاج
الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل فاتر بل اقل حرارة احتسب بمثله في الجانب الآخر مع
القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقتضي انكسار سورة البرودة
كما في امتزاج الماء الحار بالبارد فان التزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل بزوال
الكيفيتين وحدوث المتوسطة بسبب مفارق الزم مثله في المزاج وان جعل الكاسر الصورة
النارية التي احدثت الحرارة في الماء فظاهر انه ليس يلزم كون الفاعل صور البسائط الممتزجة
والاشبه باصولهم ان الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر
تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية ذاتية كانت او عرضية فعلية او انفعالية
ومادته تنفعل كذلك ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من انفعال
الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار
وبرودة الماء مثلا فلن نعلم بانها تنعدم وتحدث المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير من كيفية
الى كيفية فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية لا يمتنع فعل الصورة في الكيفية
الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما يكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته والمراد
بتشابه الكيفية تماثلها في كل جزء مركبا وبسيطا بحيث لا يتفاوت الا بالعدد اذ لو كانت
هي الكيفيات العنصرية بعينها وكان التشابه في الحس لفرط الامتزاج وعدم التميز لم يكن
هناك فعل ولا انفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب لفيضان صورة
او نفس عليه ● شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على
التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه وثلث
مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان
ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة وانما اثر في تعريف المزاج طريق التفريع على طريق التعريف
بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها
المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر
اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى
فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسط فقط للاحتراز من توابع المزاج كالالوان والطعوم
والروائح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابله
بمعنى ان يسخن بالقياس الى الجزء البارد ويبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة واما ذكر التشابه على ما سيجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر
بدلهما الملموسة لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون
حيث جعل التعريف اولا والتفريع ثانيا جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن
تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها
اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة

في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى طريق التفريع وح فالشرطية اعني قوله
اذا تفاعلت اه ان كانت صفة لعناصر وقع تكرارا لاحاجة اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا
لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة كيفية متشابهة سد كر المحدود في الحد وان جعل الظرف
متعلقا بقوله يحدث كان الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت
اخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما هو
ظاهر نظر الصناعة وفي التفريع الى العناصر بواسطة القوى التي هي من الكيفيات او الصور النوعية
على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل قيد خلل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا
جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة تفسيرها بما فسروا به المتوسطة
تعتسف على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم لابد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج
تصغر اجزاء العناصر لان تاثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس الارض وجذب
المغناطيس الحديد لكن لا خفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح
الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل
المماسة شرطا في تاثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لا يحرق حطب
العراق وان اشترط المجاورة ولو بتوسط او وسائط فالمنفصل لا ينفعل الا بعد انفعال القريب القابل
للانفعال وح فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور
للهواء المجاور للنار انما هو لسخونة الهواء فلا يكون التاثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون
القابل هو البعيد دون القريب فليتاثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس الارض وجذب
المغناطيس للحديد الثاني انه لابد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فائدة لا تتم
بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا انزى المركب من الماء
والتراب لا يترتب عليه اثار الامزجة الا بعد تخلخل في الاجزاء وحرارة فوق ما في الهواء فعلى هذا
لابد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم
على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغر اجزاؤها جدا واختلطت
تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل
هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا ثبت عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما
من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة
الماء ومعنى فاعليتها ان يجعل مادة العنصر الاخر المكيفة بها فيكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان يزول
المرتبة من مراتب تلك الكيفية ويحدث مرتبة اخرى اضعف منها واما كون الفاعل هو الصورة
فلانه لما لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين
اي كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشيء مغلوبا من شيء حال كونه غالبا عليه
وان كان على التعاقب بان يكسر سورة الاخرى ثم يكسر منها لزم ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا
عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عندما كان قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر
وضعفت قوته تقوى على كسر الاخر وهذا محال واما توسط الكيفية فلان الكسر والانكسار هو التضاد
في الكيفيات ولهذا لا يكسر سورة الهواء البارد برودة الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك

واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون
معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضناها الكاسرة فكذا
اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة
بالانكسار في ان واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فيلزم
صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس مع ظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشرطه
اقتصر في المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما يفعل بواسطة الكيفية فيكون الكيفية
شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اي الضعيفة
التي يحدث بعد الانكسار لا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة
تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق
بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل
مختارا وح يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفيتيهما سورتهما
لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر
بالماء البارد وان لم يكن في الغاية بل بالماء البارد الفاتر بل بما حار هو اقل حرارة واذا كان
كذلك فلا يمتنع ان يكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا
اجتماع الغالبية والمغلوبية في شيء لانا نقول ح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار الصور
وههنا اعتراض اخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان
تكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء
البارد للقطع بان الصورة المائية لا تكسر البرودة وان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال
اي كسر وانكسار فيلزم وجود صورة كاسرة بل يستعد المادة بواسطة اجتماع المائين
لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر في المزاج
كذلك ايضا فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى
اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر
لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس
بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيطة هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج
بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الانسب ان يقال الكاسر لسورة البرودة
التي في الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان من
قواعدهم ان صورة كل عنصر يفعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت
كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة
ومادة كل عنصر ينفعل بالذات عن صورته وبكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية
عن مجاوره وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه
هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليتين
اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المنفعل
عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقي قلنا نعم بمعنى انها تزول

ويحدث الكيفية المتوسطة واما الذي سار من حال الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع
انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة
واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة
النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الثالث ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في
الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج تماثل الحاصل في الجزء الآخر
اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي
في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات
في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على
حالها بحيث لا يتميز عن الحس لما كان هناك فعل وانفعال فلم تتحقق كيفية وحدانية
بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه
بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر
بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط
وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء وما ذكر في شرح القانون من ان معنى التشابه
في جميع الاجزاء ان يستوي بالقياس الى البارد ويبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة فقصد الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه فمخالف لصريح
العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم • فلا بد من استحالة
العناصر في كيفياتها جميعا • قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد يستدل في الصور
النوعية للعناصر بان يبطل صورة ويحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل
في الكيفيات بان يزول كيفية ويحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان القول بالامتزاج
بالمعنى المذكور اعني حصول كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني
على جواز استحالة كل عنصر في كيفيته الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج
في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي
والارضي على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برده
الى الحر من غير تكون وبرور ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة
الكل في الكل وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادي علم الطب
فبقي مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فبيانه في الكل
بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في النجاة ان زوال صورة وحدوث
اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير
واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين
ان يكون في الكيفية بان تتغير فيضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد
التي تناسب الصورة التي تكون ولا معنى بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة
وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور
والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة

بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية
وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء
المتصغرة بحيث يحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة
على صرافة كيفيتها • ثم التعريف يتناول المزاج الثاني فما فوقه كما في الذهب من الزيبق
والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور البسائط المحفوظة على ما يظهر بالقرع والانبيق
لا الصور الفائضة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية • اعني من امتزاج الاجزاء
المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلنا
حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالقرع
والانبيق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي قاطر وارضي متكلس
واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان يعد الكيفية المزاجية الاجزاء
الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم يتفاعل الممتزجات المختلفة
بواسطة صورها وكيفياتها فيحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب
بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم يحدث من تفاعل
العناصر بقواها اي صورها او كيفياتها • فالمزاج نوع آخر من الكيفيات الملموسة حاصلة
في كل جزء حتى البسائط وهي على صورها دون كيفياتها وقيل وكيفياتها وانما يحس بالمتوسطة
للامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقيل بل صورة اخرى من النوعيات
قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة
حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها
النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا راي جمهور المشائين
فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء
الممتزج لزم ان يكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جار مجرى
المتولد من عنصر واحد قلنا يجوز ان يكون الصورة الحادثة انما يسري في الاجزاء المركبة
دون البسيطة او يكون حلول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة
الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما يحس بالكيفية المتوسطة لفرط
الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها
عند تماسها معلوم قطعا الثاني ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان يخلع صورها
ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة فلبس الجميع صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة
واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم
من جعلها صورة اخرى من النوعيات اي صورة يوجد لبعض الانواع الموجودة من الاعيان
ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية
اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد كما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل
الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فسادها اخلالا بالكيفيات
وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم

باطل بحكم القرع والانبيق • ثم المزاج ان كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل وقد يدعى
امتناعه بناء على ان لا قاسر على الاجتماع سوى غلبة احد القوى • بين حقيقة المزاج وكيفية
حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي او الفرضي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد
سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وسميت قوى باعتبار كونها مبادي التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم
لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير
القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل والتساوي في مقادير القوى لا يستلزم
التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس وكذا
صاحب القانون التساوي بالتقادم حيث قال الاعتدال ان يكون مقادير الكيفيات اشارة
الى التساوي ومقادير العناصر فان تساوي السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوي محلهما والتقادم
اشارة الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي
ميول عناصره الى احيازها فلا يحقق الاجتماع وفيها يحصل الفعل والانفعال وتساوي الميول
لا يكون بدون تساوي مقادير اجرام العناصر مجاورة وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه
ذكر ان الغالب في الكم يغلب الميل لا محالة واما الثاني فلان الميول يختلف باختلاف الكيفيات
ايضا فانها قد تفاوت الصورة النوعية في احداث الميل وقد يعاوقها عنه فان الماء المبرد
بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلابد في المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوي ميول
عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار
والمعتدل الفرضي والخارج عنه ويها فتعة على ما سيجيء خارج عن هذا الاعتدال فيه نظر لا الاعتدال
بحسب المسافة ليكون مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة
والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر
مع تساوي قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب
اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء الانحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام
القانون متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل المعتدل الفرضي مع الاقسام الثمانية للخارج
عنه فادحا في هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن
هذا الاعتدال اعني الحقيقي • وهو ممنوع والا فغير معتدل وذلك بخروجه عن التساوي بكيفية •
بعضهم يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير غلبة الكيفيات
لما يكون حدوث البخار الناري تحت الارض مثلا فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيزه • اذ كيفيتان
غير متضادتين فينحصر في ثمانية • يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا
او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على
البرودة فكيف يتصور ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات
ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد الرطب واليابس والمزاج
الرطب اليابس الحار والبارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي اجرام العناصر ايضا
بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا • وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على

الممتزج البسيط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب
الخارج او الداخل يعني ان للانسان مثلا مزاجا هو اليق الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع
له مراتب بين طرفين احدهما اقربها الى الاعتدال الحقيقي وكذا للتركي بالنسبة الى سائر الاصناف
والى افراده ولزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقلب كذلك فعرض مزاج النوع
يشتمل على امزجة اصنافه والصنف على اشخاصه والشخص على احواله واعتبار العضو انما
هو من جهة ان الطب ينظر في البدن والاعضاء والا فهو نوع براسه كالانسان ينبغي
ان يكون له الاعتبارات الثلاث واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى اعضائه
حتى يحصل من المجموع ما يقرب الى الاعتدال الحقيقي ولا خفاء في انه ليس هناك امتزاج
اجزاء وحصول كيفية واحدة فكانه مجرد وضع واضافة او كيفيات لجميع الاعضاء من
حيث يتاثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج • وقد يقال المعتدل لما هو
كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من العدل في القسمة ومعناه المزاج الذي قد توفر فيه
على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب
بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول
غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان
اليقية المزاج للممتزج انما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من
الشخص وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني للنوع الى سائر الانواع وللصنف
الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو
الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعني للنوع الى ماله من الاصناف
والى الى من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني
مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض اذا تغير او فسد اختلت الافعال
المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفريط يعتبر عنها نسبة
المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد لكن ليس ايضا كل مزاج
صالحا للصورة الانسانية فليفرض ان حرارته لا يزيد على عشرين ولا ينقص من
عشرة بل يتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا انقصت
من عشرة لم يكن انسانا بل نباتا ثم لا محالة يكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعني
الافراط والتفريط هي اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان
ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي وتوجد في شخص في غاية الاعتدال
من صنف في غاية الاعتدال في سن يبلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي
الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده ان لا يوجد الا في شخص واحد يجعله الاطباء
دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للتركي مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركي
من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل
صنفا اخر وله واسطة هي اليق به من اي فرد فرض من افراد التركي هي افضل امزجة الصنف
وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا

التشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف
وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه لتكون موجودا حيا صحيحا ثم لا خفاء في
ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبي او كهل او لها
طرفان اولهما طرفا افراط وتفريط لا يتعداهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا لبع
اختصاصه لمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي
ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذي
في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن وعرض له
طرفان اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل
ما ينبغي ان يكون عليه فظاهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف
بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على
امزجته في حالاته وليس مزاج العضو داخلا في العروض المتقدمة لانها ماخوذة باعتبار مجموع البدن
من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيستحيل ان
يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات مشتمل
على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس
الى الداخل والخارج دون ان يجعل شمار له مقابلا لها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطبيب
ينظر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار
مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها في المزاج بان يكون حرارة ما هو حار منها
كالقلب تعادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة
ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة الى ما فيه من البرودة كان
قريبا من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال
الحقيقي ثم لا خفاء في انه ليس هاهنا اعني في مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط
اجزاء الاعضاء من تصغرها وتماسها وكانه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض وكيفيات
يحصل لجميع الاعضاء من جهة تاثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط
الاجزاء ۞ والخارج عن هذا الاعتدال ايضا ينحصر في ثمانية على قياس الحقيقي واعترض بان
الخروج بالمتضادين ممكن هاهنا بان يزيدا او ينقصا من القدر اللائق فيجوز الخروج بكيفية او
بكيفيتين او ثلاث او اربع بحسب الزيادة والنقصان جمعا وافرادا فتصير ثمانين واجيب بان
معنى توفر القسط اللائق ان يكون بين الفاعلين نسبة تليق بالممتزج وكذا بين المنفعلين
فما دامت النسبة محفوظة فالاعتدال بحاله سواء ازدادت المقادير او نقصت كما اذا
كان اللائق عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فصارت الحرارة اثني عشر وكان
والبرودة ستة او اربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احد عشر فهو ابرد مما ينبغي
لا احر او ثلاثة عشر فاحر لا ابرد نعم يبعد ذلك في الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل
بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب
او بالعكس اذ ليس هناك كيفية متوسطة يبقى مع حفظ النسبة ۞ والخارج عن هذا الاعتدال

يعني الاعتدال الفرضي المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة
من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون
احر وارطب او ايبس او ابرد وارطب او ايبس واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان
الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على
القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين
او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا فالاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب
اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان
الكيفيتين الخارجتين مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية
وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع
البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فتصير اربعة
نضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع
نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات
الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس
فهذه عشرة وزيادة كل اثنتين مع نقصان الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما الفاعلتان
واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين ثم المعترض قد اخل ببعض
هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازي
ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر
وكيفياتها القسط الذي هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعني ان يكون الحرارة والبرودة
فيه على سعة النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في جميع
الكيفيات مثلا اذا كان اللائق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار
من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا ازدادت الفاعلتان فصارت
الحرارة اثني عشر والبرودة ستة او انتقصا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة
اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة
احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج حار
ابرد مما ينبغي لا احر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال
بالحرارة حيث صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت
النسبة الفاضلة ان يكون الحرارة ضعف البرودة مثلا يتغير الخمسة اما ان يكون
بزيادة الحرارة على الضعف نقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن
الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر فلا يرد هاهنا
ما يرد على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم ايضا جاز
الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيدا معا على الاخريين وذلك لان المعتبر
هاهنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور

الا مثل ما ذكر في الكيفيتين فليتامل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعتدال احوال مزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة ❊ واختلفوا في اعدل البقاع بحسب اوضاع العلويات فقال ابن سينا خط الاستواء لتشابه احوالهم في الحر والبرد ولا يضر كونهم دائما في المسامتة او بقرب منها لانها لسرعة زوالها قليلة النكاية ولا كون شتائهم مثل صيف البلدة التي عرضها ضعف الميل الكلي في مسامتة الشمس مع انه في غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل الى قريب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهما متساويان فيه ابدا فيتعادل الحر والبرد ولكون اهل خط الاستواء لما الفوا بالحر لم تنزعج امزجتهم عن حر المسامتة واستبردوا الهواء حين الشمس في المنقلب فلم يخرجوا عن الاعتدال والجواب ان التشابه بمعنى عدم طريان تغير يعتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المتنازع قال الاكثرون هو الاقليم الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج الذي كلما كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب والى الواحد الذي هو المبدأ انسب كان بافاضة الكمال عليه اجدر وخط الاستواء بالضد من ذلك وهذا وان امكن اسناده الى اسباب ارضية الا انه حدسي يكاد يقع الجزم به كيف لا ومبنى عمارة الاقليم وكثرة التوالد فيها على الاعتدال فما كان منها اوسط والتوالد والعمارة فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب وعن الفجاجة والاحتراق ابعد نعم لا نزاع في امكان بقعة اعدل منها بالنظر الى من الاسباب الارضية ❊ واختلفوا في اعدل البقاع قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقنة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي لياليهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحرارة لان الشمس تزول عن سمت راسهم بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين ولا شتاؤهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفهم وشتائهم ومع ذلك مدة كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف لما مر من كون الفصول هناك ثمانية فالشمس لا تباينهم عن بعد كثير بل عن قريب من المسامتة لهم دائما فينتقلون من حالة متوسطة الى ما يشابهها وكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤوسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد من المسامتة باكثر من ثلاثة وعشرين جزءا ونصف على ما هو غاية الميل فهم دائما في المسامتة وفي القرب

منها فيكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء الممتزج للهواء عن استعداد التسخن يسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم بسرعة زوالها اقل نكاية وتسخينا للهواء من المسامتة او القرب منها في البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تاثيرا من غير الدائم وان قوي كالحديد في نار لينة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت راسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعف الميل الكلي كبلدة سيرام لكونها على غاية القرب عنها مع ان بعدها عن سمت راس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف تلك البلدة بل اكثر اذا تاملت لان ما قبل هذه الحالة من اسباب السخونة ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه مع تشابه حر الفصلين في البقعتين انما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس سمت الراس وهو ممنوع فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ستة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء لا يفهم بالحر لاستمرار امزجتهم ولا يتسخن من حر مسامتة الشمس ويبرد دون الهواء عند بعد المسامتة اعني كون الشمس في الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولانتقالهم اليه من شدة البرد وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان خط الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى الاوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا تطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية من حر او برد لا يفيد المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او البرودة المألوفة كذلك وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالآثار كما هو مذكور في المتن غني عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو موثر القسط الاليق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساوي وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل العرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالواحد المبدأ انسب كان بافاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب وثانيهما ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد ما ذكرنا ويحكم ببطلان ان لا يوجد في خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية من الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع على كثرة بلادها بلدة

خالصة لاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع
لكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الصحاحة الشمالية والاحتراق الجنوبي فاولى ان يستدل
على اعتدال خط الاستواء لكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا
بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين
القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واميل ذلك الوسط دائما في المسامتة
او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت قطبي الجنوب والشمال
وليس كذلك • واما المباحث ففي اقسام الممتزج ويسمى المواليد وهي المعدنيات والنبات
والحيوان لانه ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدأ الحس والحركة وهي الحيوان
او لا وهو النبات والا فالمعادن ولا قطع بعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعى ذلك في
النبات ويستشهد بالامارات ولما كان اختلاف مراتب الصور في الكمال باختلاف الامزجة
في القرب من الاعتدال لم يبعد ان لا ينتهي نقصان الاستحقاق في البعض الى حد الانتفاء
بل الضعف والخفاء • بعد الفراغ عن مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها
الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه
وهي ثلث حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلث اعني المعادن والنبات والحيوان
ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة
الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا
مع تحقق هذا الحس والحركة لا قطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور
والارادة للنبات لامارات يدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر
وتعشقها به بحيث لو لم يلقح منه لم يثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في
الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم هذا ليس ببعيد عن القواعد الفلسفية فان
تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج بانتقاص استحقاق
الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان يبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف والخفاء وكذا
وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النبات
ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة •
• والمراد بالحيوان ما يعمه واجزاءه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ
وبالنبات ما يعم نحو الاشجار والثمار وما يتخذ منها والمرجان وبالمعدن ما سوى ذلك من
الممتزجات ولو بالصنعة كالزنجار والشنجرف ليتم حصول الاجناس واما حصر الانواع فلا
سبيل اليه للبشر • اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في الثلثة حيث يوجد اشياء
ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان
ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لا
يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالاشجار وما يتخذ منها وكالزنجار والشنجرف ونحو ذلك
المبحث الاول المعدني اما ذائب مع الانطراق والاشتعال او بدونهما واما غير ذائب
لفرط رطوبته او يبوسته فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب

والحديد واذابته بالحيلة والنحاس والخارصيني وتكونهما من الزيبق والكبريت
على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانهما
في معادنهما ويجوز ان يكون لتغيرهما وتصغر اجزائهما جدا • اقسام المعدني خمسة
ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة
غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي اتحد فيه الرطب
واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية موجبة بها يقبل ذلك
الجسم الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض الجسم في الطول والعرض
قليلا قليلا دون انفصال شيء والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه
والمشهور من انواع الذوائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب
والحديد والنحاس والخارصيني وهو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وذكر الحاذق
انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصيني والهفتجوش فجوهر
مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهر واما في الحديد
فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد
السبعة هي الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفتيهما
واختلاطهما وتاثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهي انها سيما الرصاص يذوب الى مثل
الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد
ثم الزيبق مركب من مائية كبريتية وامتحان اهل الصنعة ايضا يشهد بذلك واعترض ابو
البركات بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن
هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم الاحساس
بواسطة تصغر الاجزاء واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين
وكان انطباخ احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع بقائه ابيض غير محترق تكونت
الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين
وفيه قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجمد عاقد تكون الخارصيني وان كان
الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان
غير شديد المخالطة بالزيبق بل مداخلا اياه ساقا فساقا تولد الرصاص وان كان الزيبق
والكبريت رديين فان قوي التركيب وفي الزيبق تخلخل ارضي وفي الزيبق احراق تكون الحديد
وان ضعف كبريته تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوي بعقد الزيبق
بالكبريت انعقادا واحدا ما يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب
احوال الصناعة واما القطع فلا بد عليه احد • وتكونهما بالصنعة سيما الذهب والفضة
مما يثبته الكثيرون ويزعمون ان تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط
بالعلم بحقائقها وتفاصيلها بل يكفي العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور
باسباب لا نعلمها • يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان الذهب والفضة
بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان

مطلب الخارصيني

١٨٣

الفصول الذاتية التي بها تصير بعض الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده
نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص
الزاغية من النقص لكن يجوز ان لا يكون هي الفصول بل عوارض ولوازم
واجيب بانا نمنع اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي متماثلة لا تختلف
الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد بمجهولية الصور النوعية او الفصول
الذاتية انها مجهولة من كل وجه ممنوع كيف وقد علم انها مبادي لهذه الخواص وان اريد
انها مجهولة بحقايقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفي
بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا نعلم على التفصيل
كالحية من الشعر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق وما فيه
من الخواص والاثار شاهدا بامكان ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد
وتحصيل الاستعداد ولهذا فعل الكيميا كالعنقا ومثل انه اسم بلا مسمى • الثاني
كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد •
اي الذائب المستقل الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج
وكذلك يقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت
المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك
المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الذهبية فيه اقل •
الثالث كالزاجات والاملاح مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر
واليبس ولذا يذوب بالماء وفي الجاذات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد
الذائبة • اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يستقل بما ضعف امتزاج رطبه ويابسه
وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية و
حجارة وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان
حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ
الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية • الرابع كالزيبق وهو مما امتزاج شديد
بين مائية كثيرة وارضية لطيفة كبريتية والله اعلم • اي الذي لا يذوب ولا ينطرق
لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث
لا يقوى النار على تفريقها كالزيبق وتولده من مائية خالطته جدا ارضية كبريتية بالغة
في اللطافة • والخامس كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد
بين اجزاء يابسة وقليل مائية تحللها البرد الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة حية ودهنية
اي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسته ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة واليابسة
المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع احالة البرد للمائية الى الارضية بحيث
لا يبقى رطوبة حية دهنية ولذا لا ينطرق ولما ان عنده باليبس لا يذوب الا بالحيلة
بحيث لا يبقى فلك الجوهر بخلاف الحديد المنافي ذلك كالياقوت واللعل والزبرجد
ونحو ذلك من الاحجار • ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة وتكون البعض

بالصنعة كالنوشادر والملح ظاهر • فانها اذا لم يكن كثيرة قوية بحيث يفجر الارض
فيخرج عيونا او زلازل بل ضعيفة يحتبس في باطن الارض ويمتزج بالقوى المودعة
في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة بعد فقد تلك الاجسام لقبول قوى
اخرى وصور يكون بها انواعا هي الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة
لها فاذا زرع في بقعة اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة المولدة له انما هي في تلك الارض
ولا خفاء في ان بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح
ولا في ان مثل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه بغير تمييز بينه وبين
ذلك الجوهر في بادي النظر وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر • واتفقوا على زوال صور
المواد المركبة كالزيبق والكبريت عند تكون الذهب لكونها تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر
الاجزاء جدا ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنهما كما هو
حكم المركبات الباقية صور اجزائها • يريد ان المزاج الثاني ليس كالاول في بقاء الاجزاء اعني
البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المراد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب
لا يبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب المفضي الى حصول
المزاج التابع لصغر الاجزاء التركيب المتشخص من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من
البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه من حجم الزيبق والكبريت ووزنهما
على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير
ووزنه اكثر على ما سيأتي • **خاتمة** الاجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف الصور بحسب ذلك
يتفاوت في الحجم والحيز وفي الطفو على الماء والرسوب فيه ويختلف وزن كل في الماء والهواء
ويتعين جميع ذلك بتعيين الماء الذي يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر معين من
كل منهما مثلا ماية مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع ومن الفضة تسعة وثلثان وتسعة
ماء الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا اسقط ما لكل عن وزنه في
الهواء بقي وزنه في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان ساوى
ينزل فيه بحيث يماس اعلاه سطح الماء • هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات
والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب وفي عمل الموازين الغريبة جعل خاتمة
بحث المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف
في الخفة والثقل عائد الى اختلافهما في الصورة والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل
الخلاء ويجب تفاوتهما في الخفة والثقل تتفاوت فيما سمع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء
او الرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم
من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كماية مثقال من الفضة وماية من الذهب وهو الاخف
يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا وحجما والاخف قد يعلو
الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان لوزن الخشب اضعاف وان الحديد
واذا كان من احدى كفتي الميزان ماية مثقال من الحجر وفي الاخرى ماية مثقال من الذهب
او الفضة او غيرهما من الاجسام التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا

في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويفتقر الاستواء الى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة والثقل فان عمل اناء على شكل الطبرزد مركبا على عنقه شبه ميزاب منحني كما يكون حال الاباريق وملأه وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت راس الميزاب كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج عن الاناء كلما كان من الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك في ماء جيحون في خوارزم في فصل الخريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف الماء واختلاف احوالها بحسب الفلزات والفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء عن مائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل بان ما يكون ماؤه اكثر كان حجمه اكبر وثقله اقل بنسبة تفاوت المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلثة ارباع مثقال والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل في الماء بحيث مماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند الفلزات التسعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني ولمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون مائة مثقال في الهواء وهذا هو الجدول

جدول ابي ريحان	اوزان المياه التي تخرج من الاناء بمائة مثقال الذهب والفضة			اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة من الياقوت الاسمانجوني			اوزان الفلزات والجواهر في الماء حين تكون مائة مثقال في الهواء		
اسماء الفلزات والجواهر	مثاقيل	دوانيق	طسوجات	مثاقيل	دوانيق	طسوجات	مثاقيل	دوانيق	طسوجات
الذهب	٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٩٤	٤	٣
الفضة	٩	٤	١	٥٤	٠	٢	٩٥	١	٣
الزيبق	٧	٣	١	٧١	٣١	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	٥	٥٩	٢	٣	٩١	١	٥
الصفر	١١	٢	٥	٤٦	٢	٠	٨٨	٤	٥
النحاس	١١	٣	٥	٤٥	٣	٠	٨٨	٣	٣
النحاس الاصفر	١١	٤	٥	٤٥	٠	٠	٨٨	٢	٥
الحديد	١٢	٠	٣	٤٠	٣	٣	٨٧	٥	٢
الرصاص	١٣	٤	٥	٣٨	٢	٢	٨٦	٢	٥
الياقوت الاسمانجوني	٢٥	١	٠	١٠٥	٥	٠	٧٤	٤	٢
الياقوت الاحمر	٢٦	٠	٥	٩٧	٥	٣	٧٤	٠	٠
اللعل	٢٧	٥	٢	٩٠	٢	٣	٧٢	٠	٢
الزمرد	٣٦	٢	٠	٦٩	٣	٥	٦٣	٤	٠
اللاجورد	٣٧	١	٠	٦٧	٥	٢	٦٣	٠	٠
اللؤلؤ	٣٨	٣	٠	٦٥	٣	٢	٦١	٣	٠
العقيق	٣٩	٠	٥	٦٤	٤	٢	٦١	٠	٠
البجد	٣٩	٣	٥	٦٤	٣	١	٦٠	٥	١
البلور	٤٠	٠	٥	٦٣	٥	٣	٦٠	٠	٠

المبحث الثاني لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان فيما يجري مجرى بعض الاعضاء وفي قوى بها تحفظ الاشخاص وتتم كمالاتها المقدارية وتحصل الامثال التي بها بقاء النوع وتسمى قوى طبيعية • بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل لاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا توجد في المعدني ونقصان ما يوجد في الحيوان صار اشبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع يقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع ومن البذور مواضع متميزة فيها يتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى وله لحاء مستحفظ واجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر والوزن والرحم وله فضول يبرز كالصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وحواذمها ولتكميل المقدار ولتحصيل المثل لبقاء النوع كالمولدة • فمنها الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتخدمها اربع قوى اي الجاذبة للغذاء والماسكة المجذوب ريثما ينهضم والهاضمة التي تحيل الغذاء الى ما يليق بجوهر المغتذي والدافعة لما لا حاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية وليس القاسر ارادة الحيوان اذ قد يقع بدونها ولا امرا خارجا وهو ظاهر فتعين ان يكون قوى فيه • المحقق على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي يتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي وهذا معنى احالة الغذاء الى ما يليق بجوهر المغتذي والغاذية هي التي يتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان يجعل جزءا بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي ففي تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة المتغير في الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس او في الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم او الدم الى اللحم وفي تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعني حين ما يصير جزءا من العضو وبالاحالة التغير في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهايم ولان الانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع في عدم الشعور من المتحرك اعني الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شعيرة او عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد يرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام يصعد ويجذبه ويظهر ذلك جدا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية اما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذي فلوقوعها بلا ارادة فمبني على انه اراد بالارادة ما ينسب الى الارادة على الواقع بارادة المتحرك والسابقة لارادة القاسر بعد القسمين باخصر عبارة ويدل على وجوده في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني

حتى يحقق المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء
ان الكبد متولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم تحد كل واحد منها يتميز من صاحبه
وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا ينفصل
ذلك الا بما فيها من الحوادث فيدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في
غاية الرقة والسيلان سعي في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل
سعي في الرحم وكذا الدم في ساير الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القي
ودفع ما فيها يتحرك الى فوق بحيث يحس بتغرغرها وبحركة الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء
عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في ساير الاعضاء فلا شك
ان الدم الوارد عليها مخلوط مغيرة من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاغتذا
على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الجشاء ثم تمام الاستحالة
ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الخ في وهو بيان تغاير هذه القوى فمبني على ما تقرر عندهم
من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ولهذا يرى بعض الاعضاء ضعيفا
في بعض هذه الافعال قويا في الباقي ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون
الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات والاستعدادات ويوجد الاربع في كل عضو وقد تضعف
في البعض يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى الاغتذاء
المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي
هي الات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ان يصلح
ان يكون دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي غذاء الجوهر المعدة
كساير الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة يفعل ذلك ودافعة
لما يخالطه ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق ولا حصر لمراتب الهضم الا انها جعل اربعا
نظرا الى الاعضاء وظهور التغيرات اولها في المعدة وابتداؤها من الفم ثم في الكبد ثم في العروق
ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل في المعدة جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين يسمى كيلوسا
فيندفع كثيفه من طريق الامعاء ويجذب لطيفه الى الكبد من طريق ماساريقا ولا حصر
لمراتب الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير جزءا من العضو يعرض له في كل آن
تغاير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو
المغتذي والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته
ذلك هو الذي يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع صورته
فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو
او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول النسبة بهاضمي المزاج وذلك هو الذي
يصير رطوبة مائية وهو ان يكون في العروق اذ لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون
هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم القوي في الفم بان الحنطة الممضوغة يفعل في
انضاج الدماميل ما لا يفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة منه وبان ما يبقى من الطعام
بين الاسنان يتغير وينتن رائحته ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك

ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح وكذلك يجعل
ما في الفم والمعدة هضما واحدا لا كما يسبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم في الفم
والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حفظا لما هو العمدة والغاية في
الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع
ان ابتداءه في الماساريقا اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر
المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلانه لا يظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب
اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوس التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل
في الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل يندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد
اليها من الغذاء اما للكثرة واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فالهضم
الاول له فضل كثير لانه يفعل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة
وعلى كثرته الواردة على المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر اعتدال مزاجه
الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعي لما ينفع وحده كما في
الهضوم وكما في غذاء النبات فلهذا احتاج الى متعدد بسبب كثرة الفضلات وهو المخرج
والهضم الثاني يكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي ومن
منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم
الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا اولا فالثاني اما ان
يكون باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد الخارج
بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال غير تامة كالصديد والقيح او تامة اما الى حالة
للتغذية كالعسل النضيج الخارج في البول في حال الصحة مما فات القوة الغاذية اولا كالمدة
الخارجة من الاورام المتسعة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة
الانتقاض منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن
من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة الولد
اعني المني او يكون غير توليد جسم اخروج ذلك المنفعة قد يتعلق بالمني كالودي الخارج قبل
رطوبة المني المسهل لخروجه وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات
الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد لا يتعلق بهما وذلك لدفع ضرر مني يخرج
من البدن كالودي الكاسر بلعابيته لحدة البول اذ يدخل منه كوسخ الاذن القاتل بمرارته
لما يدخل فيها من الذباب ونحوه واما الالرفع ضرر مني كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه
اللسان والثاني وهو ما يجمع الى منفعة الاستفراغ منفعة اخرى اما ان يتكون عنه
جسم اخر منفصل كمادة القمل وغير متصل كمادة الحصا واما ان لا يتكون وهو اما
ان لا يكون محسوسا اليه كالبخار المتحلل او يكون محسوسا اجناسا كوسخ البدن الكائن
من فضل غذائه لا يحس الا ان يجمع اوداثما وخروجه اما من منفذ محسوس كالمخاط
او غير محسوس كالعرق فتصير الاخلاط الاربعة ثم تندفع في العروق ويتميز ما يليق
بكل عضو وترشح عليه من فوهات العروق الكثيفة يعني الدم والبلغم والصفراء

والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يجد نفثه مخالطا
لشيء كالرغوة وهو الصفراء وشيء كالرسوب وهو السوداء وشيء كبياض البيض وهو البلغم وما
عدا هذه الثلثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس في الطبخ فان كان معتدلا فالدم وان
كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط يتكون
من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فيجب بغلبة قوة واحد واحد منها ان يوجد خلط
خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا يابسا كالعظم
وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان يكون
الاخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغاذي بالحقيقة هو الدم
وباقي الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والذ
طعما وحدوا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اي
سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اي
من شانه ان يبسط اجزاء مستقلة بالطبع حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم ان كانا
يكونهما رطبين والمراد بالاستحالة المتغير في الجوهر بحرارة البدن ويعرف الغاذية
بقرينة التغذية بالي اذ يقال في العرف استحال الماء الى الهواء وقلما يقال استحال
الماء الحار الى البارد بل باردا وبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا
في كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف مثل اللحم والخبز وساير ما يرد على البدن
بتعدده واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء
انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه الانتقال بالخلط المتولد
من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة فكل
خلط فرض فان من شانه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم لا خفاء في ان مثل
اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا
بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين بحكم
المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف ❁ ثم يتشبه
به لونا وقواما ومزاجا والتصاقا ❁ اي يصير ما يليق بالعضو ويرشح عليه شبيها له
في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني صيرورته جزءا من العضو على النسبة
الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه متزيلا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال
بفعل الالصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبيه في اللون واما الذبول فاخلال
بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي
اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادري كيف يقع مثله لمثله واعلم
انه اذا لم يكمل القوام فهو رطوبة رذاذية كانه قد التصقت بالعضو وانعقدت ونحت
اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم يصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو
واعترض بانها لا يكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لا بد من تحللها ورد
بانه يجوز ان يكون الاستحالة الى قوام العضو لا يتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كاللحم

بمجرد الانعقاد وكاللحم يتولد من متين الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودسميته
ويعقده البرد ❁ والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذي في حفظ الصحة هي التي تكون
حال ما يصير جزءا من العضو اذ هو الغذاء بالفعل وما قبله فبالقوة على الاختلاف في القرب
والبعد ❁ فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم
الذي ورد على البدن واستحالت الى الصورة العضوية وصارت جزءا منه سببها
منه لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء الكاملة من العضو
انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من شانه اذا ورد
على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم والقريبة اعني
الجسم المعد في البدن لانه يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني
التي يستحيل اليها وهل يطلق على الكيلوس منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالمشاكلة في
قولهم فحفظ الصحة يكون بالمشاكلة كما ان علاج المرض يكون بالمضاد ما هو موافقة مزاج
الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار
ينبغي ان يكون باردا بحيث اذا انصرف فيه طبيعته فصار هذا بالفعل استحال
عن البرد وصار مشاكلا لجوهر بدنه لا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم
اضر مما ينبغي واسخن وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي
ان يكون حارا ليصير عند الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض
بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من هو خارج المزاج جدا بالمجانسة
مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر ❁ ومنها النامية وهي التي
تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فيزيد في اقطاره بنسبة طبيعية ❁ اي من القوى الطبيعية
النامية وهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على التناسب
الطبيعي بما يدخل في اجزائه من الغذاء فخرج ما يفيد [illegible] لانه يكون زيادة في الطول وفيه نظر
والموزنين لا يكون على التناسب الطبيعي اي النسبة التي يقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل
لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل بانبساط جرمه واما التخلخل بمعنى الانتفاش اعني بمداخلة
الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعني القوة الطبيعية بما يفيده لخرج بقيد الغذاء للقطع
ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمنتفش والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء في اجزاء
الجسم يخرج [illegible] ايضا لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المني بل
في الاعضاء المتولدة عن الدم ومائيته كاللحم والشحم والسمين وما ذكره الامام من ان قيد
الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا احدث شمعة وشكلها بشكل فانك متى نقصت
من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام في القوى الطبيعية وفي ان يكون
الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء في انك اذا اضممت ومرضت بالشمعة قدرا
اخر من الشمع حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدمنا في المتن قيد المداخلة نظرا الى
الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة
بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل منعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما

هو الانماء والنامي انما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل النمو ليست في الجسم الاصلي
ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار
المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس هنا
جسم نام والجيب بمنع مقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء
الجسم بل اتصال العضو ويدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الايلام لان ذلك
انما هو في التفريق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالفعل
المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذاء وفي اول الامر الجسم الاصلي
ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو • وقد يقال انها الغاذية الا
انها في الابتداء تفي بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفي
الاخر تعجز عن ذلك • اشارة الى ما ذكره الامام وان فعل النامية ايراد الغذاء الى
العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون
الوارد مساويا للمتحلل والنامية تجعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء
قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت
على تحصيل الزائد فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوتها على ايراد بدل الاصل
والزائد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة
صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة في المادة
وعظم في العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا
واحد حتى ان امر التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق اسنده الى
قوى ثلث وهذا ما قال في الشفاء ان شان الغاذية ان يولي كل عضو من الغذاء
بقدر عظمه وصغره ويلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء واما النامية فتبث
جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فيلصقه بتلك الجهة
ليزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوي
فعلها وكان ما يتوزده اكثر مما يتحلل فانها يزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة
بالقسمين ولا يزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية يزيد في الطول اكثر مما يزيد
في العرض • ولهذا لما ادى الضعف وقلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدل حل الاجل
اشارة الى ما ذكروا في ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية وفسروا الموت
بتعطل القوى من الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي الهما فان كان ذلك
لانتفاء الرطوبة الغريزية الى حد لا تفي بما يقوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى فعلها
فموت طبيعي والا فغير طبيعي وحاصل الكلام ان البطلان الرطوبة الغريزية اسبابا
ضرورية فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا
لبطلان الهما وذلك لاسباب مثل تنشيف الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة
الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية بالضرورة في ذلك
مع عجز الطبيعة في مغلوبة تلك المحللات بايراد البدن دائما لما سبق من تناهي القوى

الجسمانية على ان هناك امرا اخر يعين على انطفاء الحرارة الغريزية بطريق العمر لغلبته
في الكم وبطريق القهر بمضادته في الكيف وهو ما يستولي من الرطوبة الغريزية البارده البلغمية
بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدن دائما غير متناه فليس
التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما والدوام المؤثر اعني المحللات المذكورة في منهاج
واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتادى الامر الى افناء التحلل
للرطوبة بل لو فرضنا الغريزية تجزت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في اوعية الغذاء ثم في اوعية
المني ثم في الرحم والبدل لم يتم الا في الاولى فيكون ابراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن
في السراج • ومنها المولدة وهي التي يحصل من الغذاء ما يصلح مبدا لشخص اخر من نوع
المغتذي وتفصله الى اجزاء مختلفة ويفيدها الهيات التي بها يصير مثلا بالفعل والجمهور على
ان المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها وتحصل الهيات قوة اخرى تسمى مصورة •
وهي قوة شانها تحصيل البزر وتفصله الى اجزاء مختلفة وهيات مناسبة وذلك بان
يفرد جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا لشخص اخر من نوع المغتذي او جنسه
ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها امزجات بحسب عضو عضو ثم يفيد
بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر
او الجنس كما في العقل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث بينها
على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي يجذب الدم الى الانثيين وتجعل
منه الى ان يصير منيا وهي لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تعمل
في المني فيفصل كيفياتها المزاجية ويمزجها امزجات بحسب عضو عضو فيعين مثلا
للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة بعد مواد
الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية
اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما يكون بعد تمام
المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التي بعد تمييز الاجزاء وتشكيلها
على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات
مقاديرها وبالجملة فليس لكل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص
باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في
المولدة اسم للقوى الثلث جميعا وللمحصلة وحدها او لها للمفصلة معا والاول هو
المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية
والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال شارح الاشارات ان المولدة للمثل تنقسم
الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة او مفصلة فاراد بالمولدة اولا
المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرفة لا على وجه التصوير لتكون اخص
بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا
هو شبيهه بالقوة فيفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره
شبيها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثاني

اراده اجزائه في الاستحالة النامية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك بحث المنفرد بالجبروت الثاني اعني كون المولدة اسما للمحصلة مذهب القدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة يجدها القوتان اللتان احدهما المنفصل والاخرى المصورة والثالث اعني كونهما اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المني من الذكور والاناث ونوع يفصل القوى التي في المني فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ونفاها بعضهم للقطع باستحالة صدور هذه الافعال التي هي العمدة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة الشعور حالة في مادة متشابهة الاجزاء والامتزاج • اشارة الى ما ذكره الامام واختاره بعض الحكماء المتاخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المحكمة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس شعورا اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الراس عند ارسطو جزء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا عن الاثنين فقط وعند بقراط اجزاء المني مختلفة بالحقايق متمايزة في نفس الامر فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا ساير الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة في الحس بل هو متشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجا مذكورة في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضموم بعضها الى البعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا يحيط الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف اثار القوة العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم يعد القوة المفصلة فيها بتميز اجزاء واختلاف مواد الاعضاء قلنا فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الكوى والالات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر والمختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استناد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك ومن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة الطبايع وح لا يلزم ان يكون كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء • واما الاعتراض بان قوى النفس الات لها وحوادث فيمتنع حدوثها قبل النفس وفعلها بذاتها فانما يتوجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن فالمصورة من قوى نفس المولود كالغاذية والنامية وحمل على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم في

الجامع للاجزاء والحافظة لها ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس تكون هي الحافظة له والجامعة لساير الاجزاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وصرح في الشفا بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على الصلاح والحافظ لنظامه على ما ينبغي هي النفس التي له والاشبه ما قيل ان المتصرف اولا النفس الابوية بقواها الى ان يفرز من الاخلاط ما يصلح مادة للمني وبعدها بصورة تحفظ مزاجه ثم تتكامل في الرحم الى ان يستعد لنفس تصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية فتجذب الغذاء الى تلك المادة وبعدها لقبول نفس تصدر عنها ما سبق الافعال الحيوانية وكذا الى ان تفيض عليه النفس الناطقة ثم الامام تردد في تعدد هذه القوى بالذات اذ لا يمتنع استناد تعدد الافعال واختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها في الحدوث والبقاء الى اختلاف القوابل والالات وفي مغايرتها للنفس النباتية او الحيوانية وفي مغايرة الغاذية للجواذب وفي ان مبدا الغذاء شبيه والصافة واحد او متعدد وتحيروا في كيفية صدور هذه الافعال المتقنة عن القوى الضعيفة سيما اذا تومل ما شاهد في انواع الحيوانات والنبات من عجايب الصور والاشكال وغرايب النقوش والالوان والتجاوا على ما هو موجب الفطرة السليمة الى اذن الخالق القديم وتقدير العزيز العليم • قد يورد ههنا سوال وهو ان الفلاسفة يحققون المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس والآت لها فالنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو راي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو راي بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو راي البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الآن كلامهم مضطرب في ذلك على ما يشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن الى هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام رحمه الله ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل حتى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفا ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني

ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك
القوة منيا وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني
يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك
المادة بنفسها ويتكامل المادة بترتيبها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر
منها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم لبدن ويتكامل الى ان تصير
مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن الى ان
يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا
مجردة بحرارة في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تسد فان الفحم بتلك الحرارة مستعد لان يتجمر
وبالتجمر مستعد لان يشتعل نارا شبيهة للمجاورة فمبدا الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة
الحافظة واستعداده كمبدا الافعال النباتية وتجمره كمبدا الافعال الحيوانية واشتعاله
نارا كالنفس الناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر منه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع
القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها
على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس كبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع
للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة
اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ هو نفس المولود • ثم لهم تردد في تعدد هذه القوى بالذات
او لا منع استنادا تعدد الافعال واختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها في الحدوث والبقاء الى اختلاف
القوابل والالات ثم في مغايرتها للنفس النباتية او الحيوانية وفي مغايرة الغاذية للخوادم وفي ان مبدا
تحصيل الغذاء وتشبيهه والصاقه واحد او متعدد وتحيروا في كيفية صدور هذه الافعال المتقنة
عن القوى الضعيفة سيما اذا تومل ما شاهد في انواع الحيوان والنبات من عجايب الصور
والاشكال وغرائب النقوش والالوان والتجاوا الى ما هو موجب الفطرة تسليمه الى اذن الخالق القديم
وتقدير العزيز العليم • ولما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع
واليقين وقع مترددا في عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة
متغايرة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والاثار راجعا الى اختلاف
الالات والاستعدادات مثلا بفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الواردة زائدا على المتحلل
والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين ويعترض لافعالها قوة
او ضعف في بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والالات وزيادة الحرارة الغريزية
ونقصانها وكذا التفاوت في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى
التوليد دون التنمية ويبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان اثر
الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لمبدا القوى
في النبات والحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا في الانسان ومنها
ان الغاذية هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة

عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الازدراد وامساك
بعد الازدراد وهضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها
للبواقي هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث متغايرة
بالذات مبادي للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم
انها نفس القوى الثلث لا قوة اخرى يستخدمها لانه ليس هناك فعل اخر غير ايراد البدل
والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف يصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص
عن القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة او ارادة او علم خصوصا اذا
تومل في الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة
في انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يدعي لصدورها من القوة التي سموها
مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب الالهي
في عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى الله تعالى واشار الى دلالتها على كونه قادرا عليما
وصانعا قديما والفلاسفة ايضا رجعوا الى الفطرة السليمة وصرحوا بان هذه القوى انما تفعل
ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في
التغذية والتنمية والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكلات
لا يصح بدون الادراك وان هذه الادراك ليس للنفس الانسانية وان هذه الافعال
دائمة في البدن والنفس غافلة عنها ويحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا
لا يدرك افعال هذه القوى في ابدانها فان هو ادراك موجود اخر له اعتناء بهذه الانواع
• **خاتمة** النبات كما انه ليس بحيوان ليس بحي لان الحياة صفة تقتضي الحس والحركة الارادية
ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حياة فسماه حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات حسا وعقلا
لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف
في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدا التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدا
الحس والحركة الارادية واعترض بانا لانم انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه
منه ومنهم من ادعى تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه
بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات وهو المعني بالعقل زعما منه ان ما شاهد
من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذي منه
الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار المتجاور لا يتاتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع
من قدماء الحكماء • **البحث الثالث** اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية
هي اما مدركة او محركة • لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان الا ان
كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية الحيوان يخالف غاذية النبات
بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو يخالف بالنوع غاذية عضو اخر ثم الحيوان يختص
بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة
لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله

فتختص بما ينفعه ويلايمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب للنافع وهرب من الضار
وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس في
ذلك الاعتدال ولو كان فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن شي والى شي فيكون قوة
الادراك والتحريك منه ضايعا بل ربما يكون ضارا ثم كلامهم متردد في ان القوى النفسانية
جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا في انقسام كل منهما اليهما من الاقسام بل في جميع
الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز
الذاتيات والعرضيات عسير جدا في الحقايق المدركة بالبيان فكيف فيما لا يعرف الا من
جهة الاثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشي مبدا التغير في اخر • وقد تثبت
قوى اخرى هي مبدا لها تخص باسم القوة الحيوانية توجد في العضو المفلوج والذابل • يعني ان
الاطبا يثبتون جنسا اخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدا القوى
النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هياتها لقبول
الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذا بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وكحركات
الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على
ذلك بان في العضو المفلوج او الذابل قوة يحفظ عليه الحيوة ويمنعه التعفن والفساد
وليست هي قوة الحس والحركة لفقدها في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل فهي
التي نسميها القوة الحيوانية والاعتراض عليه من وجهين احدهما انا لا نسلم انتفاء قوة
الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها
الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب
حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال
دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدا الا لفعل واحد قلنا فاي حاجة
الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج
والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص وتعلق النفس بالبدن والجواب
ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي له قوة الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر
لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدا الحركات والافاعيل المختلفة او مبدا الادراك
والتحريك الارادي • اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة وكل منهما خمس حسبما ثبت
بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لا يحصل للشي البعض مما هو
ممكن له لانتفاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى
لما يجد عند تحققهما من حالة مغايرة لتعقلهما او تخيلهما والجواب انها ادراكات للمدركة
اما المدركة بالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان
وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فسياتي في بحث النفس
وكل منهما اي من قسمي القوة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمس كما ان المدركة جنس او بمنزلة
الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك
الادراكات وتعقلها بما يخصها من الالات واما الباطنة فيثبت بالبرهان كما سياتي

على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة والباطنة اذا
الممكن لا يوجد لانتفا شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا ينتقل من درجة
الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس
اخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك
كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الواجب فلو امكن وجود قوة
اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة
اخرى غير العشر فانا من المطلوب الم نجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة
والالم وتخيلهما وتشبها ان تكون الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب
وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها
بصورها الكلية وتخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات
لانها ادراك حسي او عقلي وهذا لما هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات ليطلب لها
حاسة يدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات
والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان
مدركها حس اخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض
او حصرت من القياس والتعقل • اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة سارية في البدن
يدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسة وهي للحيوان في محل الضرورة كالغاذية
للنبات ولذا كانت بمعونة العصب سارية في جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكبد
والطحال والكلية والرية والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان ساير الحواس دونها • هي
قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس
عند المماسة بحكم الاستواء ولانها لو ادركت المعتدل ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه
وما لا يجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعني دفع الضار وجلب النافع والله
للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به
الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد ساير القوى دونها
كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها
والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي يدل على امور يتعلق بعضها منفعة
خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشي
الذي يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس
الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شي منها يعين على ان الهوا المحيط
بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب
والغذا ما يتكيف بهذه الكيفيات الملموسة واما الطعوم فتطييب فلذلك كثيرا ما يبطل
حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة

الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال
والكلية لئلا يتاذى بملاقيهما من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال
والكلية معصان لمائية لدع وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض
ومولد للابخرة الحادة ومصب ومصعد للمواد فيتاذى بذلك وكالعظام فانها اساس
البدن ودعامة الحركات بمعنى انها يجعل الحركات اشد يجعل اعضائها اقوى فلو
اجيب لتالمت بالضغطة والزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات • واثبتها بعضهم للفلكيات
وبعضهم للبسائط العنصرية • اي القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها
من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور وليس الشعور
والقول بانها انما تكون جذب الملائم ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه
الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض
آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق
واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض يهرب
من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملائم
وغير الملائم ففي غاية الضعف • وقال ابن سينا الى تعددها بحسب تعدد التضاد بين
الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير الذي بين الرطوبة واليبوسة
مثلا بخلاف تضاد الطعوم • الجمهور ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات
كساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل
بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس
قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا
بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثا معا في الجلد كله واحدها في التضاد الذي بين الحار
والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين
الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة
واحدة توهم اتحادها في الذات وقال ايضا يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة يختص
كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك
به المضادة التي هي الحار والبارد فان هذه الافعال اولية للحس يجب ان يكون لكل
منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية ظنت قوة
واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان لظن
مبدأهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من
هذه القوى آلة يخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك
انقسام في الالات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي
بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهر وغير ذلك فلم لا يجعل قوى
كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان
كل واحدة من المضادات يحس لذاتها لا بسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك

للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام رحمه الله بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة
واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من انواع التضاد فقوة واحدة
يستبد بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى التضاد في الملموسات ان كانت من جهة
ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر
الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان
تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من تباين الكيفيات
الثواني الحادثة من تفاعلها كالروايح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى
اللمس دون باقي الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحقيقة هو المتضادات
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد
اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة
للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار • ومنها
الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم
بشرط المماسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد لتتكيف بكيفية
المطعوم او يخالطها اجزاء منه فيغوص • هو تالي اللمس في المنفعة بحيث يفعل ما به
يتقوم البدن وهو تهيئة الغذاء واحضاره ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة
ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي
الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعقة بشرط
خلوها عن طعم والا لم يؤد الطعم بصحة كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها
بان ينتشر منها ثم ينفذ فتعرض في اللسان حتى يخالط اللسان فيحسه او بان
يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى
الاول يكون الرطوبة بواسطة تسهل وصول جوهر المحسوس بلا واسطة وعلى الثاني
يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة • وما في اللسان من الذائقة
واللامسة قد يتميز اثرهما كالحلاوة والحرارة وقد لا يتميز كالحرافة • يعني ان المطعوم
كما يفيد ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا اما مع تميز في الحس كما في الحلو الحار واما بدونه
وح يتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل
الحرافة فانها طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة
فانها طعم مع تجفيف وتكثيف • ومنها الشم وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ يدرك
بها الروائح بان يحصل اليها الهواء المتكيف بها لا اجزاء ينفصل عن ذي الرائحة والا
لنقص وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية على تكيف الهواء
سرعة وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشموم ولذا تهاج الروائح بالحر وتذبل التفاحة
بالشم ولا بان يؤثر المشموم في الشامة من غير استحالة في الهواء والا لما ادرك
من حصر بعد زوال المشموم واما انه كيف يفعل ذو الرائحة في فراسخ والنار مع شدة
تاثيرها لا تسخن الا ما يقرب منها فمجرد استبعاد • الجمهور على ان ادراك الروائح لوصول

اجزاء من ذي الرائحة مخالطة الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة
من غير استحالة في الهواء او التبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على
طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء
لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى
بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان
الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما
تهيجها من الدلك والتبخر مذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة
التشمم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة
ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والتشمم على ذبول
التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الاخرون بان النار مع شدة احالتها لما تجاوزها لا يتكيف
الا مسافة قريبة منها فكيف يحمل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما يبلغ مسيرة ايام
على ما حكي ان سطوانه وقع ملحمة ببلاد يونان التي بلا حم فيها فارت الرخم اليها لروائح الجيف
من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف
الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية ◦ ومن الفلاسفة من زعم
ان للفلكيات شما وفيها روائح واشتراط وصول الهواء الى الخيشوم انما هو في عالم العناصر
نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح
ورد عليهم المشاؤون بانه لا هواء هنالك يتكيف ولا ابخرة تتحلل واجيب بان اشتراط
ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات
في نوم او يقظة نشم منها رائحة اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما
هنالك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل
روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون
على من ترتب ذلك ما هو مستعد له ◦ ومنها السمع وهي قوة في عصب باطن الصماخ
يدرك بها الاصوات ◦ ومنها السمع قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا
الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحاصل للصوت سواء كان محصولا للقرع او القلع
ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذي يفعل العدم بعد العدم وبين
تجويف الصماخ وبهذا ظهر ان لا اشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة
في العصب المتفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط
بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء
المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب الصوت على
القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع ◦ ولا يمنع ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء المتموج
في المنافذ الضيقة ويكون السماع مشروطا بكون الوصول اولا العدم الانفعال عن الحائل ◦
اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات
الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما

ان الهواء الحاصل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين
لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع
مرارا بعدد ما يتادى اليه من اجزاء الهواء المتموج ◦ فما يحكى من سماع الاصوات الفلكية
لا يستقيم على اصول الفلسفية ◦ يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين
بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ
في جرم الفلك لكن نسب الى اساطين القدماء انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة
ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس
انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات
الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب
عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى ◦ ومنها البصر وهي قوة في ملتقى العصبتين
المجوفتين الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء وغيرهما بانطباع شبح
المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئي هو الشيء والمنطبع شبحه ولا يمتنع
اختلافهما في المقدار وبخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او مؤلف من
خطوط مجتمعة فيما يلي الراس متفرقة فيما يلي القاعدة وقيل على استواء مع اطراف
طرفه على المرئي وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر وقيل بمجرد المقابلة على
شرائطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض خلق الله تعالى ◦ قد تقرر في
علم التشريح انه نبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول
مبداه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي
الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت
منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى
والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المحال
المذكورة هو ان الآفة فيها يوجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار
فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد
فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل شيء من المتلون ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في
المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء الشفاف
ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي ح يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن
قاطعون بانا نرى نفس هذا اللون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن
صورة له وح لا وجه يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم
في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه
فالمرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما مر في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه
في المقدار كما نشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في
الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك

البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وماذتها بواسطة الروح
المصبوب في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ذلك المخروط مصمت
او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي
يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي على العين
ويضطرب طرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين تكيف الهواء بكيفيته ويصير
الكل آلة في الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو
الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس
علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار
بمحض خلق الله عند فتح العين • والمشهور من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع
والعمدة في اثبات الاول ان نور العين مرئي وانطباع الشبح من الشيء في المقابل
الصقيل المستنير ضروري لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك ويستدل بالقياس على
ساير الحواس حيث بانها المحسوس وبان صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين من
اطال النظر اليها ثم اعرض وبان القريب يرى اكبر وما ذاك الا لكون الانطباع على مخروط
من الهواء قاعدته سطح المرئي فعند القرب يكون وتر الزاوية اعظم وهو ضعيف
تمسك اصحاب الشعاع بتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته
ووقوع المرئي في سهم المخروط وجوانبه وقد يناقش في الظلمة انفصال النور من العين وعند
تغميض العين على السراج خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين
المسمى بالروح الباصرة المعد لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه وبين المرئي مخروطا
وهميا وكان هذا هو المراد بخروج الشعاع والجسم الشعاعي للقطع بانه يمتنع ان يخرج
من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم وان يتحرك الى الجهات وينفذ في السموات
ولا يتشوش بهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات • اي القول بانطباع شبح
المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك
الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا
قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمراة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد
من النور في الظلمة اذا حك المتنبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء
ولان الانسان اذا نظر بجوانبه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم
قل بصره ما قرب منه زمانا ثم يعقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت
واذا غمض باحدى العينين فيتسع ثقب العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا
نورانيا يملاه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت
بقيت الابصار مجوفين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به
وثانيها ان ساير الحواس انما يدرك بان تاتي صورة المحسوس اليها لا ان يخرج منها شيء
الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا

ثم اعرض عنها يبقى صورتها في عينه زمانا ورد بان الصورة في خياله لا عينه كما اذا غمض
العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك
الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالجدقة وقاعدته سطح المرئي حتى
انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية
اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا
انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار وهو الزاوية على ما هو راي الانطباع لا القاعدة على
ما هو راي خروج الشعاع فانها لا يتفاوت ورد بانا لا نعلم انه سبب سوى ذلك كيف
واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم الزاوية الرؤية عظم المرئي
وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون
بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه
للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه للبعيد
اصح لان الحركة في المسافة الطويلة يفيده رقة وصفاء كان الابصار بالانطباع لما تفاوت
الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع
الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه
لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر ورقة
وراها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان يسقط سهم المخروط
الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه
واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه
والسراج والجواب عن الكل انها لا يدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين
نورا ونحن لا ننكر في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة يسمى الروح الباصرة يرتسم فيها شبح
المرئي مخروطا وهي يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية يستدل بحركتها عند رؤية البعيد
فيتحلل لطيفها ويصير الى لطيف اذا غلظ وبكثيف اذا ضعف وان فرق ما ينبغي وجدت منها
في المقابل القابل اشعة فاما الكون قوتها فيما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية
للمخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى في الكل
والشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا
فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان
اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين
جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا
فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات
وان ينفذ في الافلاك ويخرقها القوي الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا ينعطف
بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت
بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك دون ما في الزجاج
او الماء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام يوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى شيء

بحجمه ويمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع
العين واتصاله بالمرئي ❊ هذا والقول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المبصر كما في مرآت
مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب اعظم وفي الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين
ورؤية الشجر في الماء منكسا الى غير ذلك من التفاصيل المستوفاة في علم المناظر ❊ يريد ان علم المناظر والمرايا
فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين
على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه
عند المضيء وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق
زواياه الذي عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت
الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشيء في الماء
اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما
وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما
ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين
لكون رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه
قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مؤدى الامتدادين
في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول وفيما اذا وضعنا
السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا
نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع
المنعكس عن سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في الماء وذلك لان الشعاع الممتد
من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة
منه بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منعكسا
فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى المرئي والى
اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك
الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا
في الماء فيرى وليس الشجر نازلا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة
الشجر فيراه منكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر ❊ وقد يشترط في الابصار بعد سلامة
الحاسة وقصد المبصر وحصول المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا او في حكمه من غير حجاب ولا
افراط قرب او بعد او صغر او سبب غلط ويدعى لزوم حصوله عند حصول الشرائط والا
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورد بان نفي ذلك من العلوم العادية ❊ زعمت
الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله
معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد
بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون

عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه
ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص
او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر كما في الاخرة وقوله او في حكم المقابل يعني كما في
رؤية الوجه في المراة ❊ واما الحواس الباطنة فمنها الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها
صور المحسوسات بتأديها اليها من طرق الحواس يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات على البعض
ومشاهدة النائم والمريض ما ليس في الخارج ومشاهدة الكل القطرة النازلة خطا والشعلة
الجوالة دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس وان كانت هي الحاكمة و
المدركة على ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه فان قيل كون اللمس او الذوق
ليس الا بالدماغ قطعي قلنا نعم بمعنى انه ليس الالة المختصة ❊ واما الحواس الباطنة فهي ايضا على حسب
ما وجدناه خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصور او المعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيهما فوجه ضبط
وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس فهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة المتادية اليها
من طرف الحواس ويدل على وجودها وجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على
البعض كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار وهذا الحلو هو هذا المسموم وكل من الحواس الظاهرة
لا يحضر عنده الا نوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها وثانيها
ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس
الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة وثالثها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما
والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر ترتسم فيها صورة
القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها
ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على
ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار في المتن بما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل
او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه على ان صورة المحسوسات لا ترتسم في النفس فاشارة الى
جواب اعتراض اخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه قوة اخرى جسمانية
لجواز ان يكون في النفس وكذا الصورة التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات
المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرها الا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي
كالحكم بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فلو ان
الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي
فلا يثبت الحس المشترك وتقرير الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا
والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في الالتها فلا بد في الحكم بين
محسوسين من الة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورها عند النفس وحكمها بحصولها في الة
في الالتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون بارتسام الكلي في النفس والجزئي في الالة فلا
يثبت الة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حتى الحضور والغيبة بل

يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق
اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس والجواب ان
المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق واللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما
انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس بخلاف
الآفة بالعقب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان وتمامه في العصب الآتي
اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات • ومنها الخيال وهي
التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك ويدل عليها وجهان الاول ان الحفظ
غير القبول فلا بد له من مبدأ خاص واجتماعهما في الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة
وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند الى كثرة طرق التادية كما ان ادراكات النفس وافعالها
تستند الى القوة الثاني ان الصور المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما في
النسيان بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة
اخرى لكان الذهول نسيانا وكلاهما ضعيف • استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس
بوجهين الاول ان الصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما
من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول
لقبول الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحس لئلا يختل نظام العالم
فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار
واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة يسمونها
الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تعقل
الصور العقلية وتتصرف في البدن فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب
بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة
الخيال كالارض يقبل الشكل بمادتها ويحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان
مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق العادية
من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى
ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ
بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون
الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى
احساس جديد وهو النسيان وقد لا يزول الا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو
الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضر بالحس المشترك من جهتها لما بقي فرق
بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك
ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك
لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك
من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا التخيل الذ

ذوقا

ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه
نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها لتوالي قوة الارتسام
وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة • واضعف منهما الابطال بامتناع
ارتسام الكبير في الصغير وازدحام الصور مع بقاء التميز فان ذلك انما هو في الاعيان
دون الصور • احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد
والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبقت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك
الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم
ارتسام صورة في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان
وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا
في ارتسام صورة العظم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحالة في محالها حلول
العرض في الموضوع والجسم في المكان • ومنها الوهم وهي التي يدرك بها المعاني الجزئية
كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعاني ما لا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة وبالصور
خلافه فالمستند الى الوهم فيما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو هو الحكم
الجزئي لا الصفرة والحلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة الآلات • هي القوة المدركة
للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدرك
العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل
الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني
دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس
المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا يدرك الجزئيات
بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام
في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة
لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا
شيئا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا
فيصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم
حقيقة هو النفس فيكون الجميع من الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل بان
مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة لها • ومنها
الحافظة لاحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها • هي للوهم كالخيال للحس
المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني هو الحافظ
للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه والتذكر
اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعدما اندرست • ومنها المتصرفة في
الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة والوهم
متخيلة • المتصرفة اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب
بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان وانسان لا رأس له

وتصور العدو صديقا وبالعكس وهي دائما لا يسكن نوما ولا يقظة ومنها متصرف
الحد الاوسط باستعراضها ما في الحافظة وهي الحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وميل
الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على
راي النظام يريدانه بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وح تسمى متخيلة او بواسطة القوة
العقلية وحدها او مع الوهمية وح تسمى مفكرة • خاتمة مقدم البطن الاول من الدماغ محل
للحس المشترك ومؤخره للخيال والاوسط للمتخيلة ومقدم الاخر للوهم وآخره للحافظة والعمدة
في تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلال المحال مع القطع بان الاحساس
انما هو للقوة الجسمانية وانه لا معنى لآلتها الا ما هو محل لها وانها لا تختل بعضو آخر فلا يصح تحاكي
وعود الكثرة والاختلال الى الاتها والكل ضعيف • ثم علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف
ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن
المؤخر وقد دل اختلاف الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون
غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال من مؤخر البطن الاول
وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في اخره
واما الدليل على تعددها وهو اختلاف الاثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدا
للكثير فان قيل القاعدة على تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون
مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرايط والآت مختلفة قلنا كون
المدرك هي النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع المحققين الا انه يشكل بوجود
الادراكات للحيوانات العجم واما كون كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها
مما لا سبيل اليه اذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية لا يكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات
بعض المقدمات المورده في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في
تعيين محالها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون مقدم الدماغ ليكون
قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء ينبغي ان يكون
كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة
بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنه الاخذ منهما
• وتردد ابن سينا في تعدد الوهم والمتخيلة حيث اشار الى ما قال في الشفاء فيشبه ان يكون
القوة الوهمية هي بنفسها المذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها
وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه
عملها وله تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوتان ام قوة واحدة • واقتصر الاطباء على الخيال والمفكرة والذاكرة • لما كان نظرهم
مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى بحسب
انواعها بل الى معرفة احوالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها قد يختلف فاقتصروا
على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
سموها الحافظة والمتذكرة • واما المحركة فمنها شوقية باعثة على جذب ما يتصور نافعا وتسمى

شهوية او دفع ما يتصور ضارا وتسمى غضبية ومنها فاعلة بتمديد الاعصاب الى جهة
مبداها كما في القبض او الى خلاف جهته كما في البسط • لم يبسط الكلام في القوى المحركة كما بسط
في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم
من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وينقسم الى شهوية وهي الباعثة
على الحركة ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شانها ان يبسط العضل
بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبداها ليبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينقص
عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبداها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد
عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب
ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احشي به فرج التي هي الاجزاء
المنفسحة الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشا يجللها والعصب جسم
ينبت من الدماغ او النخاع لدن لين في الانعطاف صعب في الانفصال • واما مبدا
الشوق فمن القوى المدركة • قد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدا قريب
للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي تنبعث منها شوق الالف بالشيء الى الوقوع او شوق
المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل وامثال ذلك وان ذلك من قبيل القوى
المدركة لان مبدا الشوق والنزوع تخيل او تعقل • ثم بعض هذه القوى قد يفقد في بعض
انواع الحيوان او اشخاصها بحسب الخلقة او العارض • يعني المدركة والمحركة قد يفقد
في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والخيال في الفراشة او اشخاصه بحسب الخلقة
كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات وبحسب العارض لمن اصابه آفة خلت
ببعض ادراكاته او حركاته • المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان الفصل الاول
في النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية وقد تطلق على ما ليس بمجرد
كالنفس النباتية لمبدا آثار النبات والحيوانية لمبدا آثار الحيوان فمن ههنا تفسر بانها كمال
اول لجسم طبيعي آلي من حيث التغذي والنمو نباتية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن
حيث تعقل الكليات انسانية ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية اذ جعلت الكواكب
والتداوير ونحوها بمنزلة الالات وزيدا وتخصيص الارضية قيد ذي حيوة بالقوة • وفيها
فصلان اولهما في النفس والثاني في العقل لما عرفت ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس
النباتية التي هي مبدا افاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدا
الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فتفسر
بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى
كمالا اول كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض
مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا
نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى
ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني الماخوذ لا بشرط ان يكون وحده او مع غيره

بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية المناقصة التي انما يتم وتكمل
نوعا بانضمام الفصل اليها لا الماخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على
النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا تحمل موضوعا ما العمل وقد سبق تحصيل
ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اتفاقي هو مبدا
صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه
في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث لها تلك العلاقة كالبناء في تعريف
البانى والمراد بالطبيعى ما يقابل الصناعى وبالالى ما يكون له قوى وآلات مثل العاذية والنامية
ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية
وبالالى صور البسائط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالالات لا يقال قيد ذى حيوة مغن عنها
ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افاعيل
الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية
بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة
ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس
السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الكواكب والافلاك
الجزئية بمنزلة الالات فيكون جسما اليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية
التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية
والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعنى تعقل الكليات
فانها ليست فائتة بل قد يكون بالقوة واما عند من يرى ان الكل كرة نفسا وانها
ليست من الاجسام الاولية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب
ابو البركات الى انه انما يذكره عوض قولهم الى فيقال كمال اولى طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة
وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترزوا بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالاشكال
الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي اي بتاخير طبيعي وهو غلط
في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا فظاهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي
صفة لكمال ليس معناه انه رفع مع التاخير صفة لكمال وخفض بعده الى صفة لجسم فانه
في غاية القبح وكذا لو لا صح الى ايضا صفة لكمال مع ذكر ذي حيوة صفة لجسم بل معناه
انه يقدم بغير فخ على ما قال الامام رحمه الله ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال اول طبيعي لجسم
الي فان قيل فعلى ما ذكرتم ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال
اول لجسم طبيعي الي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق
النفس عليهما بمحض الاشتراك اللفظي اما الاولى فباعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل
مستمر على نهج واحد وانه لا اجتماع لهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدائيه بعدما دخلت صور
والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال
خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات على انه ايضا نقل لما ذكر في الشفا من ان

النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في
انه معنى شامل لها صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على
نهج واحد عادم للارادة على انحاء مختلفة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان
قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويحصل نوعا كذلك هي صورة له من
حيث انها يقارن بالمادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث انها مبدا
صدور افعاله فلم اوثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض
الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فنقطع بان ذلك لا لجسميتها المشتركة بل لمبادي
خاصة يسميها نفسا انما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما الاشارة على الصورة فلانها
بالحقيقة اسم لما حل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او تجديد اصطلاح
ولانها يقاس الى المادة والكمال الى النوع ففي تعريف المعنى الذي به يحصل فيصير احد الانواع
ومصدر الافعال يكون المقيس الى امر هو نفس ذلك المحصل اولى من المقيس الى امر بعيد
لا يكون موقعه الا بالقوة ولا ينتسب اليه شيء من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفا وتوجيه
الامام ان المقيس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه
من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس
يقاس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي انما يتحدد ويتم نوعا بما ينضاف اليها
من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال المقيس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث
انهما متحدان في الوجود ولا يتمايزان الا في العقل بان اخذ هذا مبهما وذاك متحصلا يكون اولى
هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة
بانضياف الفصل اليها كمل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح
في المواقف وح يكون توسيط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو كما ترى
على ما لا يخفى واما الاشارة على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدا الفعل كالتحريك ومبدا
القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر في النفس وفي الاقتصار على احدهما مع انه
اخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعا ولان
الشيء انما يكون معقبا لكونه مبدأ الاثار ويكمل النوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف
لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشيء بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى وفي
الجملة لما امكن تفسير النفس بما يعم السماوية والارضيات ثم تمييز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب
الى الضبط اثره في المتن فان قيل قد ذكروا ان للسماويات حسا وحركة وتعقلا كليا وجزئيا
فلا يصلح ذلك تمييز الحيوانية والانسانية قلنا ذكر في الشفا ان المراد بالحس هنا ما يكون
على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شان العقل الهيولاني والعقل
بالملكة وامر السماويات ليس كذلك • ثم مقتضى قواعدهم ان يكون في الانسان مثلا
نفس انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية لكن ذكروا ان ليس الامر كذلك بل يصدر
عن النباتية ما يصدر عن الصورة المعدنية وعن الحيوانية ما يصدر عنهما وعن الانسانية ما يصدر
عن الكل • يعني ان مقتضى ما ذكروا من ان لكل نفس مبدا الاثار مخصوصة وان لكل نوع

من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسما خاصا ثم تعلق
به النفس الناطقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ تعقل الكليات وكذا في كل
حيوان بخواصه واخرى مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية والتوليد لمثل
لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ما له صورة معدنية
يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ما له صورة تسمى نفسا
نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى مواد
المركب وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ما له صورة تسمى نفسا
حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية كلها النطق وما يتبعه . واما عندنا فاستناد
الاثار الى القادر واختلاف الاجسام بالعوارض لكونها من جواهر متجانسة الا ان
النصوص شهدت بان للانسان روحا وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل
والتحلل وكادت الضرورة تقضي بذلك ولو بادنى تنبيه وهو المراد بالنفس الا ان
والمعتمد من آراء المتكلمين انه جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل او الاجزاء
الاصلية الباقية التي لا تقوم الحيوة باقل منها وكانه المراد بالهيكل المخصوص والبنية المحسوسة
التي من شانها ان تحس ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد متصرف في
البدن متعلق اولا بروح قلبي يسري في البدن فيفيض على الاعضاء قواها لنا وجوه
الاول انا نحكم بالكلي على الجزئي فيلزم ان مدركهما ومدرك الجزئي منا هو الجسم ليس الا
كما في سائر الحيوانات الثاني ان كل واحد يقطع ان المشار اليه بانا حاضر هناك
وقائم وقاعد وما ذاك الا الجسم الثالث لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى
الابدان على السواء فجاز ان تنتقل فلا يكون زيد الآن هو الذي كان والكل ضعيف
الرابع ظواهر النصوص لا تفيد القطع واما الاستدلال بانه لا دليل على تجردها فيجب نفيه
لما ثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار اليها يحتاج الى
فصول متنوعة ومبادي مختلفة بجواب النفس على الادلة السمعية والشبهات
العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما على التبدل والتحلل والنفس
بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال
عن وجود ذاته وانه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلفت
كلمة الفريقين في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل
الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل
الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى في
القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان
هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اي التي من شانها ان تحس
وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني
علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد

والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله الى عالم
الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من
طريق الشرايين الى العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة
منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد
متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح
القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسري
في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج
القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس
هو بعينه المدرك بالجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين
الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا
النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات مدرك
الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه
لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع في ان المدرك
للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات والجزئيات بالآلات واذا لم يجعل
العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل
ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها
للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت
الثاني ان كل احد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس متصف بانه
حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم قريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات المشار اليه بانا
اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من
المحسوسات فان كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها غير صفته
والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى
البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود
وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها
فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها
في احواله يغفل فيحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف
ليلزم كونها في غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان
على السواء فلم تتعلق ببدن دون بدن آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى
بدن آخر فلم يصح القطع بان زيدا الآن هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى
الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس لفاضتها بحسب
استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة يدل
على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالفصول في النار

وعوضها عليها وكالترقرق حول الجنازة ولكونها في قنا ديل من نور او في جوف طير
حضر وامثال ذلك ولاخفاء في احتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك
القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان تجرد بقائها للبدن نقبل ذلك وقد يستدل
بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا يكون تجرده لان الشئ انما يثبت بدليله وهو مع
ابتنائه على القاعد الواهية نعارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا يكون كذلك
احتجوا بوجوه الاول انها تعقلها تكون محلا لما ليس بمادي كالمجردات ولما يمتنع اختصاصه
بوضع ومقدار كالكليات ولما لا يقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وسائر البسائط
التي اليها ينتهي المركبات ولما يمتنع اجتماعه في جسم كالضدين بل الصور والاشكال المختلفة
دون مجرد اذ لا تزاحم فيه بين الصور ولو من الضدين او النقيضين ومبناه على كون
التعقل بحصول الصورة وعلى نفي ذي وضع غير منقسم وعلى تساوي الصورة وذي الصورة
في التجرد وفي الوضع والمقدار وفي قبول الانقسام وفي التضاد واعدامها وعلى استلزام
انقسام المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل لا الطبيعة تلحقه كالنقطة في الخط
للتناهي احتجوا اي القائلين بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها
في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شانها
فلانها تعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع الخيال في المادي
لا يكون صورة لغير المادي ومثالا له واما بيان ذلك الامور وامتناع حلولها في المادي
فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم يمكن تعقله بالكلية والجواهر المجردة وان لم يعقل
بوجودها في الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود او ليس بموجود ثم لا اخفاء في
امتناع حلول صورة المجردة في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا يمنع نفس تصورها
الشركة كالانسانية المشاركة لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير
والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشئ المادي في الخارج بل يجب
تجردها عن جميع ذلك والا لم يكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول
في المادي يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاوضاع والعلليات والكلية تنافي
ذلك فلو لم يكن النفس مجردة لم يكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها واللازم باطل
ومنها المعاني التي لا يقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان
كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالمطلوب هو
وجود ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من
المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم
والجسماني ينقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات
المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا الطبيعة تلحقه كحلول النقطة في الخط
لتناهيه وكحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في الجسم
حيث وجد جسم اخر على وضع ما منه وكحلول الواحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع
ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها الا في المجرد دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور

والاشكال فانه لا تزاحم بينها في العقل بل يتصورها ويحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع
في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل
وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات والكليات
او للبسائط او للمتمانعات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة
عند الخصم منها ان تعقل الشئ يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل
والمعقول ومنها ان النفس لو لم يكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان يكون جوهرا
وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته
الادراكية مجردة حلولها في المادي ولم يجز ان يكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت
في الخارج كانت ذلك الشئ المجرد ومنها ان صورة الشئ اذا اقتضت بوضع و
مقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشئ ايضا مختصا بذلك ولم يجز ان يكون
في ذاته غير مختص بشئ من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشئ اذا لم
يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم يجز ان يكون منقسمة
بانقسام المحل العاقل مع كون الشئ غير منقسم لذاته ولا لحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين
اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان
منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشئ قد يخالفه في كثير من الاحكام
ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام
المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني المنقسمة
البتة بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة
الثاني انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا تكل بكثرة الافعال وضعف الاعضاء
والالات ضعف وكلال بل قوة وكمال ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك مرجعه الى
استقراء او تمثيل الثاني اي من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات
لا يوجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها
والاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال
بل ربما يصير اقوى واقدر على الادراك ولا شئ من القوى الحيوانية كذلك وهذا يمكن
ان يجعل وجوها احدها انها تدرك لذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس
كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما يقبل بتوسط الة ولا يمكن توسط
الالة بين ذاته والاته وادراكاته وثانيها ان النفس لا يضعف في التعقل عند ضعف
البدن واعضائه وقواه بل يثبت ويزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود
تعقلا منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات
وكذا عند توالي الافكار المودية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند
كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها بالات بدنية لكانت تابعة
لها في الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت من الماديات لو تعبت بكثرة الافعال
والحركات لان ذلك شان القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور

الانفعال عن الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعاتها كتمايز الحواس عن المحسوسات في
المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال الاعن قاسر يقهر طبيعة
المنفعل ويمنعه عن المقارنة فيزهقه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية
لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا الما
هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة متعلقة بقدر
من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال او يتاخر اختلاله فان
يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال والانفعال • الثالث ان القوى العاقلة
لو كانت في جسم فاما ان يكفي في تعقله حضوره فلا ينقطع تعقل النفس ذاتها وصفاتها
اللازمة التي ليست بالمقايسة الى شئ اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصورتين لشئ
واحد في مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة • يعني لو كانت النفس
الناطقة جوهرا ساريا في الجسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء
كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما او غير واقع اصلا واللازم
باطل لان البدن واعضاءه مما نعقل تارة ونغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم
انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة اولا بل يتوقف على
حصول الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول بوجوب وجود الحكم
عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها بالمقايسة الى الغير لكونها
مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها لكونها
مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان
الثاني لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك
لحصول صورته لها بعد ما لم يكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم
كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اعني الصورة
المستمرة الوجود لذلك الجسم حتى التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل له حال
تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة
الماهية يمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد وما يجري مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس
الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك
عند المدرك والا لجاز ان لا يكون حضور الصور العقلية لذلك الجسم كافيا في تعقله
ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة
وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة في النفس والاصلية في الجسم بل في
مادته ولو جعلنا فعليين من جهة كونهما صورة لشئ واحد من غير اختلاف الا في كون
احدهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة واجتماع المثلين انما يمتنع
من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين لشئ واحد
لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق قيامها بمادة الجسم
وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم

حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء • ثم بنوا على استلزام ادراك الكلي تجرد العاقل
والجزئي توسط الآلات ان للافلاك نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان حركاتها ليست
طبيعية لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا بالطبع ولا قسرية لانها انما تكون على خلاف
الطبع فينتفي بانتفائه وعلى وفق القاسر فيثبت به بل ارادية ولا يكفي التخيل المحض لانه ينقطع
ابدا ولا التعقل الكلي لانه لا يصلح مبدأ الجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى الكل واكثر المقدمات
في حيز المنع • يشير الى ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية فيتخيل الجزئيات
وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة
الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من
حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في
الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول
اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لا يكون
بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لا ينقطع عند تمام دورة فظاهر واما
فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى
طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء
عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية لانها انما
يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع ولا قسر وعلى وفق القاسر فلا يختلف في الجهة والسرعة
والبطؤ فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكفي لجزئياتها وخصوصياتها تعقل
كلي لان نسبته الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها
على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية
فاذن لا بد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن
الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا
للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس
الحيوانية لابدانها ونفوس مجردة ذوات وارادات عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة
نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية
وان التعقل الكلي لا يكون الا للمجرد ولا الجزئي الا بالجسماني بانا لا نسلم لزوم كون المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع ليس الحركة لاشباه من الاين
والاوضاع التي يترك ولا نسلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وان القاسر
لا يكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة والادراك
لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان يستند الحركات المتعاقبة الى ارادات
وادراكات كلية متعاقبة لا ارادية وادراك للحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك
لما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون
الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا الان الحاصل لا يطلب وان يكون
في الحركة السرمدية حوسا لان الحركة المتوجهة اليه منقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك

يجب ان يكون وضعا حينا مفروضا كليا بعرصه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعين لاينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كلية تعين يمتاز به عن سايرا حاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة والشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبقة في الموادبمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدا الارادة الكلية ونفس منطبقة هي مبدا الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مالم يذهب اليه احدوان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين بل ذاتين متباينتين لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبداهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي باعتبار تحركها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفي ان هذا مناف لما في الفصل حيث سمي تلك الصورة والقوة نفسا ⁂ المبحث الثاني النفوس متماثلة لوحدة حدها وقيل متخالفة لاختلاف لوازمها واثارها وكلاهما ضعيف ⁂ ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الالات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر احتج الجمهور بان ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعي ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد واي طائفة يفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد صح بانها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد فلا يستلزم الجسمية واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال

البدن والاسباب الخارجة متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد لانسان الواحد قد يبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولا خفاء في ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا يطلع على تفاصيلها ⁂ واستنادها الى القادر المختار عندنا تقتضي حدوثها مجردة كانت اولا واختلف ظواهر النصوص في ان الحدوث قبل البدن او بعده واما عند الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لا يكون ابديا ولا عن المحل غنيا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ولا معطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها في روح وريحان او عذاب ونيران الثاني اذا احدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤها بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان المستعد لاكتساب الكمال لا يكون معطلا وبان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مناف للتجرد او مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان يتعاقب الابدان لا عن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم واما بعد المفارقة فالامتياز باق بما حصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل ولو بين نفسين ومنع استحالة قدم الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس فان قيل تعين النفس انما يكون ببدن معين فقبله لا تعين فلا وجود ابطل التناسخ او لم يبطل قلنا لا بد من ابطال ان يتعين قبله ببدن اخر معين وهكذا وقد يجاب بان الخصم معترف بالمقدمتين ⁂ يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشاناه خلقا اخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا في الاية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فانية اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة بان ما مر على تقدير تمامه لا يقتضي الا دوام مادة تحلها الحادث بل تحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيعته

انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة في الحقيقة
وفيه اللزوم على ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن
لانها تكون ملتذة بالكمالات او متألمة باضدادها وجهالاتها فيكون في شغل شاغل ورد
بعد تسليم ان لا تعطل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولا تعلق
بجسم اخر بان التوحيد لاكتساب الكمال بالفعل فلا يكون معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص فيخص
البدن مناسبه نفس خاص يقتضي عليه لتمام الاستعداد في القابل وعموم الفيض من قبل الفاعل
والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة
انتفاء المشروط بانتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما
في كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث
وهو العمدة في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة
او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها وهو باطل
بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان يتكثر بالانقسام
والتجزي وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثاني
لان تمايزها اما بذواتها فينحصر كل في شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا
على بطلانه واما بالعوارض ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير
المواد ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا
ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة فتمايزها في الازل
بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه
على ما سنشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل منها كالشعور بهوياتها خلا
قلنا ان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مقابلة للحال في تلك فتعليل
التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان
واضمحلالها لانعدام العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من
خواصها التي لا يوجد في الاخرى واقلها الشعور بهويتها والاعتراض بوجهين احدهما انا
لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص ان لم يقم حجة على
انه يجب ان يوجد نفسان متحدتان في الماهية وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد
جسم قديم يتعلق به النفس في الازل ثم ينتقل منه الى اخر واخر على سبيل التناسخ كيف
وعمدتهم الوثقى في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجيء فلو بني اثبات
الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعين النفس
بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين هذا
النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم يكن موجودة سواء
كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعينة
ببدن اخر معين وقبله باخر واخر الى بداية فيكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد
من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراض بان الكلام الزامي على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ

ثم النفس قاطعة بان ليس معها في هذا البدن مدبر اخر ولا لها تدبير في بدن
اخر فهما على التعادل ليس لبدن نفسان ولا لنفس بدنان لا معا ولا على البدل والا
لزم ان يتذكر شيئا من احوال البدن الاول وان ينطبق عدد الكائنات على الفاسدات
وان يجامعها نفس اخرى حادثة بتمام الاستعداد وعموم الفيض واعترض بانها
بعد التسليم انما تنفي الانتقال الى بدن اخر انساني لا حيوان اخر ونبات او جماد
على اختلاف اراء التناسخية او جرم سماوي * يعني ان كل نفس تعلم بالضرورة ان
ليس معها في هذا البدن نفس اخرى مدبرة امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن
اخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تعلق
نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع قطعا واما على سبيل التبادل و
الانتقال من بدن الى اخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت
متعلقة قبله ببدن اخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان الحفظ
والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها التي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم
باطل قطعا الثاني لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان يكون عدد
الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او
اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا
لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها
الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان
متعلقة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد
في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد يجب
حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا بد مع
ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المنع لما لها
من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس
فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض
على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة
البدن لا ينتقل الى بدن اخر انساني ولا يدل على انها لا ينتقل الى حيوان اخر مثل البهائم
والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات على ما جوزه
بعضهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما
يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه
الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او لا استغراق
في تدبير البدن الاخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما
يلزم لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما
ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث
الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان التعلق

بالكمالات اوان لم يتعلق بالجهالة فينتقل و على الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون
فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره
من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا
والكل في حيز المنع • وغاية متشبثهم في اثبات التناسخ على الاطلاق انه لا معطل في
الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك في التعلق • يعني ليس للتناسخية
دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس
بعد المفارقة الى جسم اخر انساني او غيره ونحوه انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل
في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون
الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والا كانت عطلا لا نفسا ورد بانه ربما كان
الشيء طالبا لكماله ولا يحصل لزوال الاسباب والالات بحيث لا يحصل لها البدن
وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية ولامتناع وجود
ما لا يتناهى والابدان غير متناهية والكل ضعيف • لما سبق من الادلة فتكون متناهية
العدد ولامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع
وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا
بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما
لا يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفس ومنع لزوم تناهي
القدماء لو ثبت فان الادلة انما تمت فيما له وضع وترتيب لا تناهي الابدان وعللها
ومنع لزوم ان يتعلق لكل بدن نفس ان اريد الابدان التي صارت انسانا بالفعل
اقتصر على منع لا تناهيها • والذي ثبت من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير ومن
رد النفوس الى الابدان المحشورة فليس من المتنازع في شيء وما يحكيه بعضهم من ان
النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح
مثالية وسعداؤها والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق
وتمكنت فيهما من الهيئات متدرجة في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بما لقيت
من انواع العذاب والنكرات فالنصوص القاطعة في باب المعاد تكذبه ثم انهم
يصرفون اليه بعض الايات الواردة في اصحاب النار افتراء على الله والله سبحانه عالم
قد يتوهم ان من ضرورة القول بالتناسخ فانه مسخ اهل المائدة قردة وخنازير ورد النفوس
الى ابدان الحيوانات اخر والمعاد الجسماني رد النفوس الكل الى الابدان اخر انه
للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال
بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا
بابدان اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان كما في المسخ
او تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما
في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص وما يحكيه بعضهم يعني ان القول بالتناسخ
في الجملة اي تعلق بعض النفوس بابدان اخر في الدنيا محكي عن كثير من الفلاسفة

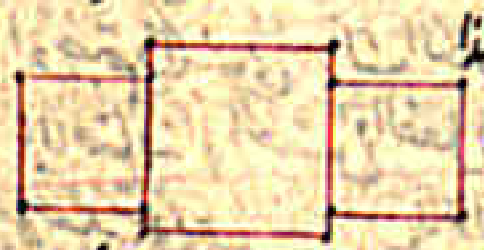
الا انها حكاية لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من
الكتاب والسنة قاطعة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد
وكون الجنة والنار داري ثواب وعقاب ولذات والام حسية ويجعلون المعاد عبارة
عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان
حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيهما من الهيئات مقدمة
فيما يلقى فيها من الذل والهوان مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار
والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص
اي ينزل من بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة فلا بد لنفس الحريص
من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه في ذلك حتى ينتهي ثم يتصل بعالم العقول عند زوال
تلك الهيئة بالكلية ثم ان المنتمين من التناسخية الى دين الاسلام تروجون هذا الراي
بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون بعض الايات الواردة في
اصحاب النار افتراء على الله واجتراء على ما دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم
من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين
من المخلصين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
اي بالفناء بدلناهم جلودا غيرها اي بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اي من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله
ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله تعالى وما من دابة في الارض الاية ومعناه
انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعاش والعلوم والصناعات ما ينقلوا الى ابدان هذه الحيوانات
وفي قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الايات ومن تتبع
في كتب التفسير بل في سياق الايات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض
الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم
على ان نفوس الكاملين متصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين متخلص الى عالم
المثل المعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء
الى هذا العالم في مظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة
فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة في الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج
الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة • **المبحث الثالث** اتفق القائلون
بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه لظهور ان علاقة التدبير لا تقتضي ذلك
الا ان دليل بقائها عندنا السمع وعند الفلاسفة امتناع فنائها لاستنادها الى
القديم استقلالا او بشرط في الحدوث دون البقاء وهو ضعيف لانها لو فنيت لكانت
في مادة كالصور والاعراض لان قوة الفناء وقبوله بمعنى امكانه الاستعدادي الذاتي
لا الاعتباري يفتقر الى محل يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ما هو من صفات النفس ورد
بمنع ذلك في المقبول العدمي • يعني ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة له

مجردة كانت او حادثة اي جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية فلذا احتيج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة والاجماع وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر وقد اوردنا في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس لوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون نفسها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا تكون هي ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لا نسلم ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي يتعلق بها النفس من غير حلول فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء وقد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودي او عدمي ثم استعداد بدن الجنين بما له من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره لمعنى معقول واما استعداده ببطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء

المبحث الرابع

مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلي على الجزئي وبتغاير الجزئيين ولان افعالها الجزئية يتوقف على ادراكات جزئية اذ الرأي الكلي نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذي يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والا لم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم يوجب آفة العضو آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على الحضور اذ لا يتفاوت حال النفس ولم يتخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد ولم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اذ لا امتياز الا بالمحل وحمل كلامهم على انها لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالالات يرفع النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين ولا يشكل بادراك البهائم مع عدم النفس لانه لو سلم فالاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم ولا بادراك النفس جوهرها لانه لا يفتقر الى ارتسام الصورة على ان الكلام في الجزئيات المادية التي يمتنع ارتسام صورها ولا بان تعلقها بهذا البدن يقتضي تصوره والقصد اليه اذ لا يكفي تصور بدن ما لاستواء نسبته لان ذلك التعلق شوقي طبيعي بمقتضى المناسبة لا ارادي يتوقف على تصوره بعينه ولا بادراكها الالات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او يكون

الخصوصيات بحسب الاضافة من غير ان ينتهي الى حد الجزئية بان يدرك مثلا ان مع لنا في هذا البدن المحسوس نعم يتوجه ان في ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة في النفس ايضا عاد المحذور وان لم ترتسم فاي حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة في الآلة تسميها ادراكا وحضور الشيء بعينه عند النفس علم لا يكفي مثلها في ادراك الكلي من غير صورة في النفس • لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول انا نشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي والكلي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد الثاني ان نفس كل احد يتصرف في بدنه الجزئي ويباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأي الكلي نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض تلك الادراكات على استعمال الالات وليست النفس سوى ذلك الواحد يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلي قوة واحدة وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثاني لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة في محال هذه القوى يوجب الآفة في هذه الافعال كما لا يوجبها الآفة في الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات عند الحاسة لان حال النفس مع ادراكاته لا يتفاوت بالغيبة والحضور الرابع لو كان التخيل للنفس لا للقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام الخامس لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا الامر الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين في الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع والاخر على يساره هكذا



اذ ليس اعتبارهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوي فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين المحل الادراكي والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية الات للاحساس وادراك تلك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين فظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب

انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك بها هو القوى الجسمانية وفنا النفس بواسطة
القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم وهي الاحساس لا يوجب الاشتراك
في الملزوم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات
لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة
والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الالة ادراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورتها
في النفس المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها الا الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر
الى توسط الة الثالث انها عند تعلقها بالبدن متصورة بعينه اذ لا يكفي في ذلك تصور بدن
كلي لان نسبته الى الكلي على السواء وكانت قبل استعمال الالات مدركة للجزئيات والجواب ان
تعلقها بان البدن شوق طبيعي يقتضي المناسبة لا ارادي يتوقف على تصور البدن
حقيقة الرابع انها عند قصد استعمال الالات للادراكات والتحريكات متصورة باعيانها
من غير توسط الة والجواب انها متصورة من حيث هي الات لهذه النفس على معنى في هذا
البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات
في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم
نشاهده بعينه ويجوز ان يدركها بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لا يجب ان تتادى
من طرق الحواس ليه بقي ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن
بحصول الصورة في الالة فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم
الادراك بحصول الصورة في الالة فقط بل بحصولها في النفس بحصولها في الالة وبالحضور
عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين وح يعود المحذور
اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا يكون الصورة حاصلة في النفس بل
في الالة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الالة الا اجزاء من جسم يدبره النفس
فلا بد من تحقيق ان اي حالة تحصل ح للنفس نسميها ادراكا وحضور الشي عند
النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشي في نفسه وحصول صورته في مادته لانها
ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول
الصورة في النفس وبالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم
اوجبتم ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف
بالاضافة الى الجنس والفعل **تنبيه** فعندهم لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الالات
وعندنا تبقى بل الظاهر من قانون الاسلام الادراكات المتجددة ايضا ولهذا ينتفع بزيارة
القبور والاستعانة من نفوس الاخيار لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند
الفلاسفة بحصول الصور في الالات فعند مفارقة النفس وبطلان الالات لا تبقى
مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم يكن الالات شرطا
في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس واما لانه
لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس
بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما

مطلب

الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة
بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس
المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجه
تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقات واضافات **المبحث الخامس** قوة
النفس باعتبار تاثرها عن المبدأ للاستكمال تسمى عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها في
البدن للتكميل عقلا عمليا اما النظري فمراتبه اربع لانه اما استعداد ضعيف وهو محض
قابليتها للمعقولات ويسمى عقلا هيولانيا او متوسط وهو الاستعداد للنظريات بحصول
الضروريات ويسمى عقلا بالملكة او قوي هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب
لكونها مكتسبة مخزونة ويسمى العقل بالفعل واما الكمال لها في ذلك وهو حضور النظريات
عندها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وايضا النفس اما خالية او متحلية بالضروريات
فقط او بالنظريات ايضا بدون الحضور او معه فاختلفت العبارات في ان الاربعة
اسامي لهذه الحالات او للنفس باعتبارها او القوى هي مبادئها وفي ان المعتبر في
المستفاد مجرد الحضور حتى يكون بحسب الوجود قبل العقل بالفعل وان كان غاية
بحسب الشرف والكمال او حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا حتى يمتنع او يستبعد
جدا حصوله ما دامت النفس متعلقة والاول اشبه بحصر المراتب قد سبق ان
لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس
باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات يسمى عقلا
نظريا وباعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل
النفس من جهة ان البدن الة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور
ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف
والضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط
هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل
لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة ويختلف مراتب
الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوي
وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها
مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان
يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج
هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته اليها نسبة
الشمس الى ابصارنا ويختلف عبارات القوم في ان اتصافها بها او القوى في النفس هي مبادئها
مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة
استعدادية او قوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث

قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تأديه الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى ينبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بقياس ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا يغيب اصلا حتى قالوا انه اخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه ساير القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا فالا فان حصلت الضروريات فقط سميت عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم يكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس يكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام القوم • واما العملي وهي قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام امر المعاش والمعاد فيستعين بالنظري من جهة ان افاعيله ينبعث عن اراء جزئية مستنبطة من الاراء الكلية • يعني انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى اراء يخصها اصلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهي ان افاعيله اعني اعماله الاختيارية ينبعث عن اراء جزئية يستند الى اراء كلية يستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان نبذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فيتحرك القوة المحركة على دفعه الى المستحق • ويتفرع على

في الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية وعلى العملي الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي بقدر ما ومن ههنا يقال ان الحكمة هي خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن وان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة الامور المتعلقة باختيارنا ويخص النظرية بما ليس كذلك فان تعلقت بما يستغني عن المادة ذهنا وخارجا فما بعد الطبيعة او ذهنا فقط فالرياضي او يحتاج فيهما فالطبيعي والعملية ان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او المشاركين في المنزل فتدبير المنزل او المدينة فسياسة المدن • يعني ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال في شان الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كان علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وهو يتعلق بها يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا يتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان في الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفي الرياضي ما قد يستغني عنها كالعدد وهو مدفوع بالحيثية بان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي الى هذا اشار في الشفاء الا انه قد يناقش في اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الجسمانية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة المدنية والسياسة • واصول الاخلاق الفاضلة اعتدال القوة الشهوانية وهي العفة والغضبية وهي الشجاعة والنطقية وهي الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة

الجمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة • للانسان قوة شهوية هي مبدأ
جلب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة
وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والدفع وتسمى القوة السبعية
والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين
المصالح والمفاسد ويحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على
وفق اقتضاء النطقية ليسلم من ان تستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرفا افراط
هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف تفريط هو الجمود اي السكون
عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية
الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور
الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وهو تفريط هو الجبن اي الحذر عما
لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هو عليه بقدر الاستطاعة
وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وعلى ما لا ينبغي وطرف تفريطها الغباوة
وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوع عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف
رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة فهي العدالة فاصول
الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب
الاخلاق وكذا الرذائل الستة • المبحث السادس قد يشاهد من النفوس غرائب
افعال وادراكات هي عندنا بمحض خلق الله تعالى وقالت الفلاسفة في الافعال ان النفس
قد يكون لها قوة التصرف في غير بدنها حتى ربما يصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام
سيما ما يناسب بدنها فلا يبعد عنها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة
الامراض ونحو ذلك وقد يحدث اذى فيما تستحسنه لخاصية فيها وهي الاصابة بالعين او بشرور
او غرائب بشرها ومزاولة افعال خاصة تعلمها فالسحر او باستعانة بالروحانيات فالعزائم
او بالاجرام الفلكية فدعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية فالطلسمات او بالخواص
العنصرية فالنيرنجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد تركب بعض ذلك مع البعض
اشارة اجمالية الى بيان غرائب احوال وافعال تظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض
خلق الله تعالى من غير تاثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام
الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق
بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة
بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال
واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تاثيرا في البدن كما للجواهر العالية الموجودة في عالم الكون والفساد
وليس اقتصار تاثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون
لبعض النفوس قوة بها تقوى على التاثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخر
حتى يصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التي يحصل لها اولوية
بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان يحيل الهواء الى الغيم فيحدث قطرات الرحمة

او ازيد

او ازيد كالطوفان وان يفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا يتبعها سحب ورياح وصواعق
وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع سموم
وغيرها وربما يكون النفس شريفة قوية يطلب خيرا ويدعو الله فيستجيب بهيئتها واستعدادها
ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة
فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس
خاصية تحدث فيما استحسنها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث
الغرائب بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او بقوى بعض الروحانيات وهي العزائم
او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات
او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية
وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والالات الرقاصة والزامرة
ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية • وقالوا في ادراكاتها
المتعلقة بالنوم انها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس فيحصل لها صورة ادراكية جزئية
في نفسها او تجعل المتخيلة فان بقيت على حالها بحيث لا تفاوت في المحسوسية الا بالكلية
والجزئية وتادت الى الحس المشترك فرؤيا صادقة وان تصرفت فيها المتخيلة بتبديل
الصورة فان امكن ان يعاد الى الاصل بضرب من التحليل فرؤيا تعبير والا فاضغاث
احلام ومن الاضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة في الخيال بالاحساس
او بالانتقال اليه من المتخيلة في النوم حاصلة كانت قبل او حادثة فيها عند النوم لتغير
افعالها بتغير مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند غلبة الصفراء من الاشياء الصفر مثلا
اشارة الى القسم الثاني وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما يورد عليها
الحواس قلما يفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انحباس الروح
الحاملة لقوة الحس عنها يتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الاحوال
سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال
والبلد وتلك الصور قد يكون جزئية في انفسها وقد يكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور
جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة
المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية الا بالكلية
والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف
عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة او ضده مثلا فهي رؤيا معبرة ومعنى التعبير هو التحليل
بالعكس بعمل التخيل حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان
المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما احدث وتورد شبهه او ضده او
مناسبه وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر ينظر في الحاضر انه
صورة لانه صورة وتلك لانه صورة اخرى الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركتها النفس
وان لم يكن مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا يعد في اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك
باسباب اخر مثل ان يبقى صورة المحسوس في الخيال فينتقل في النوم الى الحس المشترك

ومثل ان تألف المفكرة صورة فينتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك
ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فيتغير افعالها بحسب تلك التغيرات
فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفراء والدم فبالحمراء والسوداء فبالسواد
والبلغم فبالجمد والثلج • قالوا فيما يتعلق باليقظة ان النفس قد تقوى على الانقطاع من
عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والمتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس
الظاهرة فيطلع على بعض المغيبات وربما يرد ذلك بسماع صوت لذيذ او هائل او مكتوب
او مخاطب من انسان او ملك او جني او هاتف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف
القوى الحسية لمرض او مجاهدة وعند دهشة الحس وتحير الخيال لمثل سرعة عدو او تأمل
شفاف مرعش للبصر او غلبة خوف ونحو ذلك وبالجملة فعجائب النفوس اظهر من ان تنحصي
واكثر من ان تحصى • انما الكلام في الاسباب • هذا هو القسم الثالث وهو غرائب يتعلق
بالادراكات حال اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتفي بالمتجاذبين فلا يمنعها
الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث
تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في
اليقظة اتصال بالمبادي فينتقش فيها صور بعض المغيبات مما كان او سيكون ثم يفيض
الاثر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او هائل وربما
يرد مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف غيب او نحو ذلك
وقد يكون مشاهدة صور لا حصول لها عند الحس لا لتعرف النفس وكمال قوتها بل لضعف
في الآلات التي يستعملها العقل كما في المرض والجنون ولا تحللها اي بدهشة الحس وتحير الخيال
لعدو بسرعة وكتأمل شيء شفاف يرعش البصر مدهش اياه لسرعة كسواد براق او غلبة
خوف او ظن او وهم بعين التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العائقة
للنفس عن اتصالها بالمبادي الجاذبة اياها الى جانب السفل الى غير ذلك من الاسباب
المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى • ووقوع بعض الغرائب
من الحيوانات الاخر على ما تقرر في علم الحيوان ربما يشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله
• وذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة
للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء
لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت اناسي لان حقيقة الانسان النفس
والبدن لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التمييز بفصول اخر لا نطلع
على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول
فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل
في بيوتها المسدسة والانقياد لرئيس والنمل في اعداد الذخيرة والابل والخيل والبغل والحمار
في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والفيل في غرائب احوال يشاهد فيه وكثير من الطيور
والحشرات في علاج امراض يعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء
واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى

النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به
وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية

الفصل الثاني في العقل وفيه مباحث

المبحث الاول في اثباته وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده ويوجد ما بعده
وما ذاك الا العقل لان للجسم كثرة وللهيولى او الصورة او العرض افتقارا الى غير علته في الوجود
وللنفس في الايجاد والا لكان عقلا الثاني علة اول الاجسام يلزم ان يشتمل على الكثرة لئلا
يتعدد اثر الواحد وتستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا تفضي الى تقدم الشيء على نفسه
اما الجسم والعرض فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة
فلانه لا يحصل لاحدهما بدون الاخرى ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد
ونفي الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لا يلزم ان يكون موجدا لما بعده بل واسطة
فلا يمتنع ان يكون نفسا او احد جزئي الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها
لا يمنع استقلالها بايجاد الجسم • احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول
الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان
العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير
اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة
فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة
وكل منهما لا يوجد بدون الآخر لزم فاعلية احدهما للآخر وهو محال اما المادة فلان شأنها القبول
دون الفعل واما الصورة فلانها انما يفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان
نفسا اي مفارقا في ذاته لا في فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب
فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا يصح وجوده عن
العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني وما ذاك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح
معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح منه للعلية يفتقر في عليته الى
امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى
لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما
واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما
او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا
لا نفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني ولنفرضه فيتقدم
بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم
فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة
او مراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اي لا نسلم امتناع صدور الكثير عن
الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة
بواسطة الارادة ولا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة
لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك
الصفة او عن الذات بواسطتها ولا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده

لجواز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء
الاخر ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نم
ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة
في الذات والفعل ولا نعني بالفعل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ا
وفعله ايجادا كان او ادراكا ونحن نجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادي
دون الادراكي فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان
هذا نفسا او فيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب • الثالث ان دوام
حركات الافلاك بالارادة لا يجوز ان تكون الا لنيل تشبه دائم غير مستقر بمعقول
كامل بالفعل لا متناهي كمالاته والا لزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب والا
لم يختلف الحركات فتعين العقل ورد بمنع اكثر المقدمات • الثالث من وجوه الاحتجاج
على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب بها محسوس
او معقول والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب
الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال
لا يتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك
المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب يقتضيه محبة مفرطة هي العشق
فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما والاولان
له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم
انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا
فلابد من الياس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع • ودوام طلب المحال على ان
نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل
شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل
بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي منه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ
ذلك متعاقب الافراد لا الى نهاية ولا يلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول كمالات
غير متناهية يحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون
المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون
المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك فيستخرج بحركته
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل
من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل وضع اخر فيزول شبه ويحصل اخر ويحفظ كل
منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز
ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك
تعدد العقول والاعتراض عليه انا لا نسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها
ولا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفة النسبة
به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه اجزائها

في الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حالة حصول الياس
ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز بدوام الرجاء او بكون المعشوق او حالة امرا غير قار
يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نم ان المعشوق الموصوف بصفات
كمال غير متناهية هو الفعل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب او بعض
بعض وان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل • المبحث الثاني في احوالها زعموا انها
عشرة بعدد الافلاك بعد الاول نفيا بجانب القلة دون الكثرة والعاشر هو المدبر
لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة من تجدد اوضاع الافلاك وانها بريئة
عن المادة حلولا وتعلقا ازلية منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها عاقلة لذواتها
ولساير المجردات بل لجميع الكليات دون الجزئيات • يشير الى احكام يتفرع على اثبات العقول
المجردة منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله
كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسعة بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل
وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل
من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره وسيما هو بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما يصير
عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الاخر
فيكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك
الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع
الفلكية والمراد بتدبير العقول الساير افاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع
الابدان ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور
والاعراض او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول
نوع يحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها
من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون
الا بحال مادة يتدرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات
ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند
ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال
واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبرائه عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات
لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متقاربة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح
ان يقارنه من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل لان ذلك
متاخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة
عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجرد وساير الكليات ثابتة عند حصول المجرد
في الاعيان فيثبت صحة تعقله اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده
وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فيكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم
انك خبير بابتناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه

وانها مبادٍ لكمالات النفوس الفلكية والبشرية بل النفوس والاجسام انفسها * يعني
من احوال العقول انها مبادٍ لكمالات النفوس الفلكية بمعنى ان الموجب لتلك الحركة التي
هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن
عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى ولقبولها منه ذلك
الفيض وتاثيرها تاثيرا غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدائية لامتناع صدور
غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير متناهي القوة ومنها
ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها
من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار
بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب
الحس انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صورة تمثلت فيها
واذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثيل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب
ما يحاذي بها فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس او
الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس
يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا يكون الا مع
الاجسام فلا يصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واجزائها واحوالها
لانها انما تعقل بمشاركة الوضع فلا يؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام
في المبدأ القريب الذي يستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا
تبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم
واجزاؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما يعقل بواسطة الجسم فتعين
العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتناؤها على كون الصانع موجبا لا يصدر
عنه الا الواحد * على ما قيل ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه باعتبار وجوده عقل
وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا على ما هو الاليق وهكذا الى الاخر
واعترض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور او عدمية فلا يصلح اجزاء
من الموجد ولو سلم فلم لا يكفي الواجب بما له من السلوب والاضافات وكيف
يكفي الواحد في فلك الثوابت وبان العقول اما متفقة الماهية فلا ينقطع السلسلة
او لا فيجوز ان لا يحصل الافلاك الا بعدة من العقول فكيف يجزم بانها عشرة على ان
جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكليها احتمالا وفي التفصي عن ذلك تطويل
لا يليق بالكتاب * اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور
النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان
يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك
وبمبدائه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار
امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس
وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبر عالم العناصر الى العقل

الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى
الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بتعلقه عقله
وباعتبار علمه بتعلقه نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي جعلوا ما ذكر طريقا في صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح في نظرهم من
غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات
يختلف بها احوال الفلك الموجدة على ما قال في الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد
ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز
ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون
ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا
عن المعلولات الاولى ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر
عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ لهيولى
العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما له من الحيثيات وما يحصل للمواد من
الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما
السلوب والاضافات فانما يعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا
ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر في الثلث او الاربع
فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات
غير محصورة وبما ذكر يندفع اعتراضات الاول ان الوجوب والامكان ان كانا امورا
اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح جزءا من العلة الموجدة وان كانت وجودية
متحققة فهي اذا صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا للكثير
من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثيرة العقل بتعقله للوجوب ونحوه الثاني انه يلزم
على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا ينحصر العقول
في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف الى الاشرف
خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل
الثاني باعتبار امكانه ينبئ صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض
العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية
كافية في صدور الكثرة عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب
والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما ينقطع
عنده سلسلة العقول والافلاك بانه لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في جانب
الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا
حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وح لا يصلح الجزم بانه يصدر
عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك الكلية
كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين

الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك بحيالها
ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مشتمل
على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لا يجدي نفعا في المطالب العلمية

المبحث الثالث في الملائكة والجن والشياطين زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس
الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشيطان هي القوة المتخيلة في
الانسان وبعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت
شريرة فالشياطين • جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم
العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
ولو بالتاثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها
تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين
هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العاقلة وصرفها عن جانب
القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم
من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت
خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على
الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والشياطين
مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبيا عليهم الصلوة والسلام
وحكيت مشاهدة الجن عن كثير من العقلا وارباب المكاشفات من الاوليا فلا وجه لنفيها
كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية • وزعموا ان لكل فلك روحا تتشعب منه
ارواح كثيرة تتعلق باجزائه واطرافه والمدبر لامر العرش بالنفس الكلية يرى له اثرا في
جميع ما في جوفه وتتشعب لها بمنزلة القوى للنفس الانسانية وهكذا لكل قسم من العنصريات
من الجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النبات والحيوان وغير ذلك روح يدبر امره
ويحفظه من الآفات يسمى بالطباع التام وفي لسان الشرع بالملك لذلك النوع
يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره وتتشعب
منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روحا يرى اثره في جميع ما في جوفه يسمى
بالنفس الكلية والروح الاعظم وتتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان
النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل
عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين
من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره
عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز
والعمران وانواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق
وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما اثبتوا لكل من الابدان
البشرية نفسا مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطباع
التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية

في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق
لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع • وعندنا الملائكة اجسام
لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة
والجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي والشياطين شانهم الشر والاغواء والغالب
عليهم عنصر النار وعلى الاولين عنصر الهواء • وعندنا ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة
ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة في العلم
والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى
الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال
مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين
اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات
وانسائها منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان
لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل
تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشيطان عنصر
النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من
الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون
الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية
فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس
لهذه الغلبة حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر
ويكون هذا الهواء والنار في غاية اللطافة والتشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث
يدخلون المنافذ والمضايق حتى احداق الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا
من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان
كابدان الناس وغيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون الانسان على اعمال يعجز هو
عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء ويحفظه خصوصا المضطر
عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم على
السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك • ولا يمتنع ان يكتسوا احيانا جلابيب من اجسام
كثيفة فيراهم الانسان ويكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهور لبعض الابصار
في بعض الاحوال وان يكون في امزجتهم وصورهم النوعية ما يقتضي حفظ التركيب من
الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالقادر المختار فلا اشكال • اشارة الى دفع
اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت
اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والا
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل
جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث

لايجوز به روية الممتزج يلزم ان لايروا اصلا وان يتمزق ابدانهم ويختل تراكيبهم بادنى سبب
واللازم باطل بما تواتر من مشاهدة بعض الاوليا والانبيا اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا
طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات
المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة يقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات
فلا يتصور التشكل بالاشكالات المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمتين اما على القول باسناد
المركبات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان يخلق رويتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض
وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان
يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الروية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال
دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشا والجلباب لهم فيبصروا وان
يكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية يقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم
بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال ويكون فيهم من الفطنة والزكاء ما يعرفون به جهات
هبوب الرياح وساير اسباب انحلال التركيب متحرزون عنها ويادون الى اماكن لا يلحقهم
ضرر واما الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلايم
ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر
والكبر ونحو ذلك خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمي الحس والعقل واسطة يسمى
عالم المثل لا يحصى مدنه فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الالوان والاشكال والطعوم
والروايح والاوضاع والحركات والسكنات وغيره ذلك قائم بذاته مستغنى عن المادة والزمان
والمكان ولهذا يسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسماني في المنامات
وكثيرا من الادراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك واحتجوا
بان ما يشاهد من الصور في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الحس وهو ظاهر ولا
العقل لكونها ذوات مقادير ولا مرتسمة في آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير
وهي شبهة واهية يثبت عليها دعوى عالية فلم يلتفت اليها المحققون من المتكلمين
والحكما والله اعلم يشير الى ما ذهب اليه بعض المتالهين من الحكما ونسب الى القدما من
ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة
الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض والسكنات والاوضاع
والهيات والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة
مظهر كالمرات والخيال والما والهوا ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما
اذا فسدت المرآة والخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير
متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته
آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود
عالما مقداريا غير العالم الحسي لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدنه ومن تلك المدن جابلقا
وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلايق
ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل

من النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر الموجودات في صور مختلفة
بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه
بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن
الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتالم بالذات والالام الجسمانية وايضا
يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعدا وظلمانية فيها عذاب الاشقيا وكذا امر
المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما ترى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في
الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس
كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاوليا انه
مع اقامته ببلدته كان يحضر المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت
او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر لبعض الاشخاص الثمار وغير
ذلك من مسافة بعيدة جدا في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم
من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك
الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل
لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير
ولما كانت الدعاوي عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكما
والمتكلمين المقصد الخامس في الالهيات وفيه فصول الفصل الاول في الذات
وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه طريقان للحكما والمتكلمين حاصلهما انه لا بد
للموجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور والتسلسل
وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجيح بلا مرجح فيقال لا بد من موجود لا يحتاج الى
الغير دفعا للدور والتسلسل او عن بطلان الدور والتسلسل فتذكر وجوه الاول لو لم يكن
في الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته وفساده بين الثاني مجموع الممكنات
اعني الماخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد لا بد لها لامكانها من مستقل بالفاعلية وهو لا يجوز
ان يكون نفسها ولا كل جزء منها وهو ظاهر ولا بعض الاجزاء لانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله
ولانه يفتقر الى بعض آخر فلا يستقل ولان كل جزء فرض فعلته اولى فتعين كونه خارجا وهو
الواجب الثالث لا بد لمجموع الممكنات من علة بها يجب وجوده ويمتنع عدمه ولا شيء من آحاد
الجملة كذلك لان كل واحد محتاج الى آخر فلا وجوب بالنظر اليه الرابع مبدأ الحوادث بالذات
لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال والا فان
امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وان امكن لزم الترجيح بلا مرجح وفي استغناء
هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهها
وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله وتقاريعها واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة
فصول الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته مخالف
ساير الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان
كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليها

فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين
انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث
فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد
بالواجب فكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور
والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب
ولا يرد عليه ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية
اما اولا فلما مر في مسالة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة
التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وقد توهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث
لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير
للدور او التسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا
يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والا لجاز ان يكون
المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته
ولا للغير بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى بطلان الدور
والتسلسل وذلك من وجوه الاول انه لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة
فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم
يكن كل ممكن مستندا الى ممكن اخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث
هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزء منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال
التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات بمعنى
الماخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل
اي يتجمع بجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا
كل جزء منها والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله
لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى
بطل الاستقلال ولا البعض لان الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما
ثانيا فلانه معلول لجزء اخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن اخر فلا يكون مستقلا
بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك
لكونه اقدم واكثر تاثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل
بفاعلية مجموع الممكنات خارجا والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير
بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام تقريرا واعتراضا وجوابا
فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة يجب بها وجوده
لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي يجب وجود المجموع المركب من الممكنات
الصرفة لا يجوز ان يكون بعضها من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق
وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا منها وهو الواجب وبهذا يظهر
المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعني الواجب من الواجب بحيث

للعلة ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم
كان لهذا تقرير اخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده
ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا البعض الى ادلة ابطال التسلسل بعد
المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه
الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له في ان حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول
من العلة او تقدمها عليها لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها
فاما ان يكون لها علة من خارج فلا يكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا
وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وحينئذ اما يمتنع وجودها قبل ذلك
الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها
بالزمان المعين ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا نسلم
على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلا نسلم على تقدير الامكان
لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازل ثم
امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام لجريانه في العلة التامة المشتملة على الواجب
وكذا في العلة التامة التي هي نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث **المبحث الثاني**
لما كان الظاهر في نظر الكل هو عالم الاجسام من الفلكيات والعنصريات مفرداتها ومركباتها
شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر
حكيم وكثر في كلام الله تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع للجمهور واوقع في النفوس لما في دقة الادلة
الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال ان يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى
اما لشهادة الحدس بانه لا يكون الا غنيا مطلقا وهو المعنى بالواجب فيكون من الاقناعيات
التي قلما يخلو الاستكثار عن التادي الى اليقين واما لانسياق الذهن الى انه لو كان مخلوقا
لخالقه اولى بهذه الصفات ولا يذهب ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود الرد على
من لم يقل بهذا العالم بموجد له الخلق والامر ومنه المبدأ واليه المنتهى وقد اشير الى اعتراف
الكل به عند الاضطرار تنبيها على انه مع ثبوته بالبرهان والاقناع من المشهورات جريا على ما هو
اللائق بالمطالب العالية قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا نشير
الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها من يعتد به بل لا يجحد في اثبات ما هو
معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك
والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها وحوادث
وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم
فيما في اربعة طرق هي الشائعة فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف
الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى

الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم
الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها
واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والآثار
العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد
به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث
الى المحدث ضروري تشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح
لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك جوهرا روحانيا
من جملة الممكنات دون الواجب تعالى فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع
لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذاته فلكون
الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يقوي الظن بحيث يفضي الى اليقين الثاني
ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذلك وان كان
مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا بد ان ينتهي لكن الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان
التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما
هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من يعترف
بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء
عن المخلوق مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله وكقوله تعالى
امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور
من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدي اليه بالاستدلالات الخفية على ما
نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات البروج وارض
ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه
لا صانع ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المقابلات
من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها
فلا يقال موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان

المبحث الثالث ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات والا لكان امتيازه بخصوصية
وحينئذ فالواجب اما الذات فيلزم وجوب الممكنات او مع الخصوصية فيلزم امكان الواجب
لتركبه وقيل بل تماثلها ويمتاز بالوجوب والحياة وكمال العلم والقدرة او بالالهية الموجبة للاربعة
تمسكا بما مر من ادلة اشتراك الوجود ورد بانها انما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على
الذوات لا تماثل الذوات لان وقوعه عليها وقوع لازم لا ذاتي كما في الوجود والتشخص والتحقيق
الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الآخر بخصوصية
فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم ربما يشترك ذاته وذوات الممكنات
بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ولا يقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على

المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق
الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من
صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل
لا يفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذات
وتشاركهما في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين ان ذات الواجب يماثل سائر الذوات
وانما يمتاز باحوال اربعة من الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام
والقدرة الكاملة وبحالة خامسة يسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربعة تمسكا
بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم
المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن ترك الواجب قلت لان المتصف
بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها

المبحث الرابع لما كان الواجب ما يمتنع عدمه لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا
ابديا والمتكلمون لما اقتصر بيانهم على اثبات صانع للعالم لم افتقروا الى اثبات ذلك
فالازلية لبطلان التسلسل ولما سيجيء من ان الكل بقدرة القديم والابدية لما مر من
استلزام القدم امتناع العدم فتحصل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي
ولا حاجة اليه بعد اثبات واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع
العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من
غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا
لكان له محدث وتسلسل وبانا سنقيم الادلة الدالة على ان المؤثر في وجود العالم هو
الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه
بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك

الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث **المبحث الاول** في التوحيد الواجب لا كثرة
فيه اجزاء لان المركب ممكن ولا افرادا لوجوه الاول لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية
والا لكان ممكنا يعلل اما بها فيتقدم على نفسه ضرورة تقدم العلة بالوجوب او بغيرها
فلا يكون ذاتيا فكان تمايزهما بتعين وهو ثبوتي فيتركب الواجب الثاني لو تعدد الواجب
فالتعين الذي به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او معلولها او لازمها فلا تعدد او منفصل
فلا وجوب الثالث لو تعدد فالوجوب والتعين ان جاز انفكاكهما لزم الوجوب
بلا تعين وهو محال او التعين بلا وجوب وهو امكان وان لم يجز كان الوجوب بالتعين
فيدور او بالعكس او كلاهما بالذات فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب اي سلب ما لا يليق
بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في التوحيد اي نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب
من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي
التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من
دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان
كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن لكونه

هذا الوجه لا ينفي التركيب الذهني والمدعى اعم على قوله
فيتعدد الواجب وسنبطله دورلان ابطاله
وحدة الواجب يتوقف على بطلان التركيب

بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا
فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل امتناع تعدد الواجب
بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز
وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز
وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا
والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصه لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب
نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها
يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا علل بها
يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب
نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة
قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم
بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب ح لا يكون بدون تلك الخصوصية
او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا
بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
احتياج الواجب في نفسه الى امر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان
كل موجود متعين وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا وان
يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين
لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب مع محال اخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين
زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان
التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه
في الوجوب والتعين في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر الرابع لو وجد الهان فوقوع
المقدور الذي قصداه اما ان يكون بهما فينتفي الاستقلال او بكل منهما فيلزم مقدور
بين قادرين او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السوا
لان القادرية بالذات والمقدورية بالامكان الخامس اذا اراد احدهما امرا فان
لم يتمكن الاخر من ارادة ضده فعاجز اذ لا مانع سوى تعلق قدرة الاول وان تمكن لزم
من فرض وقوعهما اما وقوع الضدين وهو محال او لا وقوعهما وهو عجز لهما مع الاستحالة
في مثل حركة جسم وسكونه او وقوع احدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح مع عجز من لم يقع
السادس ان اتفقا على كل مقدور لزم التوارد والا فالتمانع السابع ما به التمايز ان

من لوازم الالوهية فباطل والا فيمكن ارتفاعه فيرتفع الاثنينية الثامن لا دليل على
الثاني فيلزم نفيه والا لزم جهالات التاسع لو تعدد لم يتناه اذ لا اولوية لعدد العاشر
الادلة السمعية من الاجماع والنصوص القطعية وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى
شروع في طرق المتكلمين منها انه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية
من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معا كحركة جسم معين
في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى
استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون
باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان
الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان
لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال لانا نقول
الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر
فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة
والارادة الوجه الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالهية فاذا اراد احدهما امرا
كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو
فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع
الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال
القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروضين امتناع خلو المحل
عنهما كحركة جسم او سكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز
الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى
ان فانها ربما تمنع ويقال لا نم ان مخالفة احدهما للاخر وارادة ضد ما اراده ممكنة بل يجوز ان
يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرطه
ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز اخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل
حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه
في ان واحد في حيزين فكذا هاهنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فيعني
ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجود المصالح والمفاسد
واذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة
للمصلحة نفرض الكلام في ما استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم
في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم
ان لا يصلح للالهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة
بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه
وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا
الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره لو تعدد الاله لم تتكون

قوله اما اولا فلان من شان الاله كمال القدرة الخ ومقدمات هذا التقرير وان جرت في الرابع والخامس الا ان المقصود بيان الاشارة بالاية الكريمة
الى برهان التمانع لا التقرير الدليل على حدة لا يقال كمال القدرة لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل [illegible] في افعال العباد عند [illegible]

السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج
عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع
كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره
صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل به امر الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الاثار
الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا
لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله
فما به التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز
مفارقتهما فيرتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان
الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون
كل موجود نبصر اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في
الازل ولا دليل حينئذ اجيب بان المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا
دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه
والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو
كان عليه دليل فاما ازلي وهو باطل لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين
واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا الماخذ الوجه التاسع
انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة
على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء
عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة
السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية
من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرف من ادلة
التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يتات اثبات
البعثة والرسالة ليس بشيء لان غايته استلزام وجوب الوحدة لا استلزام معرفته
معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته
خاتمة لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وايجاب الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الحكي
واقبح منه تفويض امر الشرور والقبائح الى الشيطان وكذا القول بقدم العقول وايجادها
للنفوس والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها العالم العناصر فخطب هائل والمشركون فرق
منهم الثنوية القائلون بمبدأين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الاعمال
الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان وعبدة الاصنام لتاويلات توجهوا وغيرهم
بالولد سبحانه عما يشركون حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها
ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم
ما تقوم بنفسه كلها من الخواص ومعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم
المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود ونحن انما نقول بالصفات

القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون
بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من
حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى
وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول
وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع
التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير والمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد القدماء
واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة
والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نورا هو مبدأ الخير
وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ
الشرور هو اهرمن واختلفوا في اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم
انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع
اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان
اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن
غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر
ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاءه واخيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما زعم المعتزلة
في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فليقل بنفس خلق الشرور والقبائح
ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام
واما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر ومدبرة
لامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلا
خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام فلهم في ذلك تاويلات
باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها
صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فزينوها كالاصنام بما يناسب ذلك الكوكب الثالث
ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الاثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة
جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسمات لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند
طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة
فاتخذوا صورا وبالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات
فيهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى
الله وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان
يقرا التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله لانه ولد بلا اب
وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح النقل من غير تحريف
فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ او المرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق تعالى بالكلية
كابن السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة
ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية

ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وبا امروا الا ليعبدوا الله الها
واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون **البحث الثاني** في انه ليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض ولا في مكان ولا في جهة فالحكماء لان الجسم محتاج الى جزئه والعرض الى محله والجوهر
وجوده زائد على ماهيته والمكان والجهة من خواص الجسم والمتكلمين لان الجوهر يعني
لغة عما هو اصل الشيء والعرض عما يمتنع بقاؤه وان دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره
والجسم حادث لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض الاضداد والاشكال
لمخصص فيحتاج ولو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحادث اعني الحيز ويلزم امكان
الواجب ووجوب المكان لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس ولكان اما في كل
حيز فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل واما في البعض المخصص فيحتاج او لا فيلزم الترجيح
بلا مرجح ه الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل
ووجودية اعني الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب
محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل
يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل وما
اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك
على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة
ومقصد المتحرك فلا يكون الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا
القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك اخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب
منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في المشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه
وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس
من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي
اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي زوال له ومنه
لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات
القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق
الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك الثالث انه
لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة
والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان
الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض
فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان
كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر في تناهي الابعاد فيكون
متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم ثم اما ان يكون على جميع
الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص
فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها

لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف
الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي الحيز والجهة
وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم
باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان
محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب والا لكان مستغنيا عنه
لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا
والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم
الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل
المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض
فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح ه واما المخالفون فمنهم من اطلق
الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق المنع شرعا واحتياطا ومنهم المجسمة
القائلون بانه جسم على صورة شاب امرد وشيخ اشمط او سبيكة بيضاء تتلألأ ومنهم الجهة
القائلون بانه في جهة العلو وفوق العرش مماس له او محاذيا ببعد متناه او غير متناه
متمسكين بان كل موجود جسم او جسماني ومتحيز او حال فيه ومتصل بالعالم او منفصل
وداخل العالم او خارجه وبظواهر النصوص المشعرة بالجسمية والجهة والجواب ظاهر
اجراء الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن
اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع
فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام
ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك ولا على
اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهام
ما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلاثة
اقانيم على ما سيجيء واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا
وهمية كاذبة يستلزمها وعلى ظواهر ايات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود
فهو اما جسم او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين
كونه جسما وكقوله كل موجود اما متحيز او حال في متحيز وتعين كونه متحيزا لما مر وكقوله
اما متصل بالعالم او منفصل عنه وايا ما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما
داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه
المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن
الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود
اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا باقي التقسيمات المذكورة والجزم
بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية
على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثاني فكقوله
وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله والرحمن على العرش استوى واليه يصعد

الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم خلقت بيدي والسموات مطويات
بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء
اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى
ينزل الى السماء الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار
انه يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض
العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا
الله في قوله وما يعلم تأويله الا الله او يؤول بتأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية
على ما ذكر في كتب التفاسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في
الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية
والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها
تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الادلة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة
المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا حقيق بغاية التأكيد
والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند
الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة
حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم
والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع
تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء
ليس من جهة اعتقادهم في انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها
يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار **تنبيه** فلا يتصف بشيء من الكيفيات
المحسوسة من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب
واللذة والالم وقول الحكماء باللذة العقلية لما انه يدرك كمالاته فيبتهج بها انما يتم لو ثبت
ان ادراك الملايم في الغائب لذة او ملزوم لها كما في الشاهد لما ثبت ان الواجب ليس
بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة
واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا
ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات
وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كمالاته امور ظاهرة
وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي ادراك
الملايم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما تختص ذلك
بادراك دون ادراك فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه
حتى امتنعوا عن اطلاق الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب
اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما يلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين
غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا

هذا التكلف مستغنى عنه بتحقيق معنى المماثلة فان المماثلة هي الاتحاد في الذات والحقيقة لا المشاركة في بعض الاوصاف
وان كان على التساوي اللهم الا ان يقال ان اقل مراتب المماثلة المشاركة في وصف على ما قال به النجار من المعتزلة
ولم يوجد وعند جمهور المتكلمين المثلان المشتركان في جميع صفات النفس

جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود واما الامتناع
عن اطلاق اسم الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي
من اي جنس هو فقالوا وما روي ان ابا حنيفة رح كان يقول ان لله ماهية لا يعلمها الا
هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه
انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل وخبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان ما تقع سؤالا
عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رح ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت
بالاسم فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله
فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس
المبحث الثالث في انه لا يتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولا
يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولانه ان احتاج الى المحل لزم امكانه والا امتنع
حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير او لا فيجب نفيه وبان
ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية في التحيز وبانه لو جاز حلوله في الاجسام لما ارتفع
القطع بعدم حلوله في اخس الاشياء الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلامتناع
من اتحاد اثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك
محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء
كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما رأي الحكماء او صفة
في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون
حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد
الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وح يفتقر الى المحل
ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما
مع جوازه وح يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى محل فيلزم انقلاب الغني عن
الشيء محتاجا اليه هكذا قرر الامام رح ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز
ان يوجب ذاته ذلك المحل والحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب
اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب
لانا لا نسلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم
احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل
وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم
امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج بحسب امر خارج واجيب بان
مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة
ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم
امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا
ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب
وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم

الان المتكلمين لما لم يقولوا بالحلول بهذا المعنى لم يتعرضوا له منه

تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر
واما صفات الباري تعالى فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا
ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى اختصاص الناعت الخامس لو حل في جسم
على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء
وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة
لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله في احقر الاجسام واذلها
فلا يحصل الجزم بعدم حلوله من مثل البعوضة وهو باطل بالاجماع والقول بالحلول والاتحاد
يحكى عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم وعن
بعض المتصوفة في حق كملتهم واما ما يدعي بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في
التوحيد او انه لا كثرة في الوجود فبحث آخر والله اعلم يعني كما قامت الدلالة على امتناع
الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن
الذات والاحتمالات التي يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول
الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم
النصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر
واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح
القدس على ما يقولون آبا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم
على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى
الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح
وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق
كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما
بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت
كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات
وقد تفارقه فيحله الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام
فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة
دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي ولا يبعد ان يظهر الله تعالى
في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير
البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال
ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا
امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
فيه كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو
انا وانا هو وح يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر
وفساد الرايين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتحاد

قوله ونحن على ساحل التمني نغترف اه اشارة الى انه يتمسك بالشرع فلا يتجاوز عن دائرته وهذا المعنى ما رمز اليه الشيخ الكبير في بعض مقالاته
قائلا خضت بحرا وقف الانبياء في ساحله وذلك لانهم مامورون بالتمسك بالشرع وارشاد الناس اليه فلا بد لهم من القرار في الساحل والا يبعد
المناسبة بينهم وبين الخلق فيبطل فائدة البعثة فليس فيما ذكره الشيخ بيان رجحانه على الانبياء بل الامر بالعكس منه

وليا سنه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله
يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته
ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء
في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى
احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وح ربما يصدر
عنه عبارات تشبه بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال
وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد
بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق
الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات
والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر
لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول هاهنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية
والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود
الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد **المبحث الرابع** في امتناع اتصافه بالحادث يعني
الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الاتصاف بما له تعلقات حادثة او بما يتجدد من السلوب
والاضافات والاحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكا لهم والاستدلال بان المصحح
للاتصاف هو مطلق الصفة اذ لا عبرة بالقدم لكونه عدميا فاسد لجواز ان يكون المصحح
حقيقة الصفة القديمة او يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا لنا وجوه الاول
الاجماع على ان ما يصح عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والا لم يتصف به الثاني ان اتصافه
بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لو جاز لجاز في الازل لاستحالة الانقلاب
وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الازل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه الرابع
انه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث لان اتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله
وبقابليته الحادثة لما مر واستضعف الاول بانه يجوز ان يكون الحوادث كمالات متلاحقة
مشروطا ابتداء كل بانقضاء آخر وفيه نظر والثاني بان التغير بمعنى تبدل في الصفات
من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع والثالث بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية
والرابع بمنع مقدمات الملازمة الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود
بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه
غير رازق لزيد الميت رازقا للعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه
عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم يكن كالعالميات
المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا
يندفع ما ذكره الامام الرازي رحمه الله من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم
على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه واما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب
غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته
آمرا له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية

لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان
وكذا تجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم
بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود
كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة
في تمسك المجوزين فلا يكون واردة في محل النزاع وتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالشيء
اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد العدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو
عدمي لا يصلح جزء المؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة
لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين مشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم
يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لو جاز
اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث
ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به قد خلا عنه قبل حدوثه
وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما
يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص
وانما يكون لو لم يكن الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك
بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول
كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن
كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب
بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع
حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان على ما ذكرتم لا يخلو الواجب عن الحادث
فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث
في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث
تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال
فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تاثير وانفعال عن الغير فالصغرى
ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب
بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات
الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف
الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم
انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز ضرورة
الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود
الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في
الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز
الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا
خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه

بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم
متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده
ولا يمكن ان يوجده في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا
خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث
فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولم عدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين
احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى
الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه
لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول
فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان
اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا
نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الوجود خاصة
فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الوجودي
زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي مبناه امكان الاتصاف
ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المعلول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال
وقد عرفت الفرق

الفصل الثالث في الصفات الوجودية وفيه مباحث

المبحث الاول صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة حي له حياة الى غير
ذلك خلافا للفلاسفة والمعتزلة ما لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات
مثل كونه واحدا فردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات
والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول والاخر والقابض والباسط والخافض والرافع
ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند
اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة
وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في تكوين البعض وفي كونها غير
الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض
وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان
كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته
ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها
لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة
والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم
اختلفت عباراتهم فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة
هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام الرازي رح في تحقيق اثبات
الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات

الفصل السادس في تحقيق القول الحق في العلم فنقول العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان يعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول فتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل لكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان تعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل لتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المثبتة بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصور المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة ايضا على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصور الحاضرة ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك ومما يزيده تحقيقا ان القسم الذي ذكره الشيخ في اثبات اتحاد المعقول بالعاقل يقسم حاصر ولو لم يدل ان التعقل زائد على مجرد الحضور كان القول بالاتحاد لازما لا محيص عنه لكن القول بالاتحاد باطل والقول بالتعقل زائد على نفس الحضور حق وهو المطلوب فثبت ان الحق ما صرحنا به فهذا ما عندي في هذا الموضع وبالله التوفيق مباحث المشرقية للامام

في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن لا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لكنه نفى هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروطة بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعني كونه عالما هو العلم وهذا لا يختلف شاهدا وغائبا بخلاف ما ليس من الوجوه التي توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثاني انه لا يعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم فبالضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا فلا يفيد حمله على الذات ولا تتميز الصفات ولا يفتقر الى الاثبات ويكون العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفي تغاير المفهوم كما في سائر المحمولات قلنا ليس الكلام في مثل العالم والقادر والحي بل العلم والقدرة والحيوة فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم وبالمقدورات قادر بل قدرة كالواحد نصف للاثنين وثلث للثلاثة وهذا مع ان الموجود واحد لا غير قلنا معلوم قطعا ان الذات لا يكون علما وقدرة بل عالما وقادرا ويبقى الكلام في المعنى الذي هو ماخذ الاشتقاق ولا يفيدك تسميته بالتعلق للقطع بانه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ذو القوة المتين ان القوة لله جميعا طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على ما في الشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت في محقق لكون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معللا بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ان يقال ان هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد لجوازها فلا يعلل في الغائب لوجوبها ولان من شرط

قوله الاختلاف الخ هذا الجواب انما يستقيم فيما اذا كان الاختلاف بين الصفات في الشاهد والغائب بالعوارض مثل القدم والحدوث واما اذا كان الاختلاف بالحقيقة مثل الحيوة فانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي واما قوة يقتضي ذلك لا كذلك في حق الباري سبحانه فلا يتم الاستدلال بالشرط بان شرط العالمية في الشاهد الحيوة الخ والجواب ان يقال ان شرطية الحيوة للعلم من حيث كونها مصححة للعلم ولا اختلاف في حيوتنا وحيوة الباري فيما يتعلق بالمقصود فثبت ان في الواجب حيوة بالمعنى الذي ذكرنا وان كانت مخالفة لحقيقة الحيوة في الممكن منه

القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ما يثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اجتمعوا عللا واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته ان لا يعلل الا بالواجب والجايز يعلل بالجايز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقريره ان الله معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا ساير الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدة بمنزلة قولك الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح البعض بان من زعم ان علم الله تعالى بعينه فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان يفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك والضاحك وان طلق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كان نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون مع الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية يتميز عن الثلثية قلنا كون الذات نفس

جواب وحل وهو ان يقال سلمنا ان ماخذ الاشتقاق معنى وراء الذات ولا يلزم منه كونه امرا موجودا قائما بالذات لجواز ان يكون ذلك عبارة عن التعلق هذا واما جوابه بان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان فيرد عليه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله من المعاني الحقيقية وان لم يكن علم الممكن كذلك دعوى مجردة بلا دليل منه

ودل على ان البارى فيها بجعل المصاحبة والسببية منه

التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان لكون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وكذا فبقي الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعليق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن بين الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو منها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون راسا براس بل يباهون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم منزلا فيجب تاويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين تمسك المخالف بوجوه الاول ان الكل مستند اليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا ورد بمنع بطلانه الثاني انها صفات كمال فيلزم استكماله بالغير ورد بانها ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازع الثالث ان عالميته مثلا واجبة والواجب لا يعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم بان الواجب بمعنى ما يمتنع خلو الذات عنه لا نسلم استحالة تعليله بصفة ناشية عن الذات الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر بالاجماع ورد بانه لا تغاير بينها فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلي قديما الا اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم فنفي الذوات خاصة كما لزم النصارى للقائلين بنفي الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت لصفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب

لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات عند من جوزها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذا التخصيص في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان يكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد تقرر لزوم كونه الفاعل ان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الزامي والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة ان لم يكن كمالا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفة لا هو ولا غير ولو سلم فلا استحالة في ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجب لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا يعلل بالعلم بل يكون هو عالم الذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو راي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها يمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشية عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو العروة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها اما ان يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدور ما عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما الذاتان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احديهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين حتى ان احدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن يكون العشرة بدونه وقال ايضا كل شيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قال لو كا

السابق اعني هما ذاتان الخ لان ذلك التفسير لا يصدق على الكل والجزء ضرورة ان الكل ليس ذاتا بالنسبة الى الجزء لان المراد من الذات هنا المستقل بالمفهومية فظاهر ان الكل لا يستقل بالمفهومية بالنظر الى الجزء منه

الغيران هما الاثنان لكان الغير اثنا والاثنين ليس بمستقل والغير مستقل والقول بما قال امام
امام الحرمين رحمه ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية
فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم يقطع بالمنع من اطلاق الغير في صفات
الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات
موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد
لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه ولو سلم التغاير او التعدد بدون
التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو
الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا
كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة
بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نم ذلك في الصفات بل
في الذوات خاصة اعني بالقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات
لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما
من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على
انهم كانوا يقولون بالهة ثلاثة فاين هو من القول باله واحد له صفات كمال نطق بها كتابه
واما التمسك بانه لو اتصف بالصفات لزم التركيب في حقيقة الالهية وبان القدم
اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت الصفات فيه لكانت الهة
وبانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية في التحيز
فيلزم تحيز الباري فضعيف اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان
موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات
وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات
الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته
اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من
القول بها القول بالالهية كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو
القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على ثبوت الصفات لان الادلة العقلية
لا تتم والشرعية السمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما
لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل
من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا
قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مراد كم
باتصافه بالاحوال الاحكام والقوى الزاما لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات
والدفع بانها لا تتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او ببقاء هو نفسها ضعيف يعني
من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له
صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء
الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل

البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى
وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز
فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء
فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم
الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يفيد التحرز
عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات
وللبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء للاعراض لكونها غيره
له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الاشعري واعترض عليه بان
الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات
بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع
انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع
جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الاخر ومنهم من يقول
ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه
فيكون به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون
والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان باقيا
فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل
معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم وقادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك
وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية
بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون
الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم
او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل
ان يقول نحن لا نبغي قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا
جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله
في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه
باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب
المفهوم والاعتبار ولهم في نفي القدرة انه لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسام
لان قدرتنا هذه ليست كذلك ولا علة مشتركة هي كونها قدرة ولانها اما ان تماثل
قدرتنا هذه او تخالفها القدر تخالفها قلنا لعل العلة اخص والمخالفة اشهر تمسكت
المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على
خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم
صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها
قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على
تقدير تحققها اما ان يكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام لان حكم

الامثال والاحد واما ان يكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب اما اولا فلا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان تعلل بعلل مختلفة او لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد فههنا يجوز ان تعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز لجواز ان يكون امرا اخص من ذلك بحيث يشمل قدر العباد ولا يشمل قدرة الباري ولا نسلم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان ينفرد بخصوصية لا توجد في شيء منها فيصلح هي لخلق الاجسام دونها ● وفي نفي العلم انه لو كان عالما بعلم كما في الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فيلزم اشتراكهما في القدم او الحدوث بخلاف العالمية فانها فينا تتعلق بالذات وفيه بتعلق العلم ولكانت علومه غير متناهية لكونه عالما بما لا نهاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم قلنا لا نلزم من اشتراك في اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء في الصفات ولا يمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو الى غير النهاية ولا تخصيص العمومات والله علم ● تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم والحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجودات على رأي المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الاخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل فيلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون في المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الاخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على

عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر ● المبحث الثاني في انه قادر بمعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعي واصل الباب ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور الا في القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل او صدور الكل عنه بلا واسطة فظاهر والا فلا بد من نفي ان يتعاقب حوادث لا بداية لها تكون شروطا في صدور الحوادث عن الموجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قديما مختارا تستند اليه الحوادث وهو وفاق ● المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لان الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وميل الامام الرازي رحمه الله الى ان الداعي من جنس الادراكات نحو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري تعالى انه قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث مستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان نبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او نبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف يتصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما زعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا اخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى وهذا كما قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الاخرية لا يقال فقد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الاول

قال سيف الدين الابهري في شرح المواقف بعد تقرير
هذا الدليل وهذا برهان بديع حسن مما تفرد به المصنف
لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم ثم قال عقيب قوله
وان شئت قلت هو هذا تلخيص البرهان الذي ذكره الامام الرازي
في الاربعين فانما يتم باحد الطريقين ... المتبادر ان السيف ...
... لا يخفى ان ما صنعه السعد ... المقام ...
ان هذا الاستدلال لا يتم على التقدير ... لعله غرابة او قرابة فتامل ...

الاول وان وجد فان لم يستند الى موثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث
وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لا يقال
هذا ايضا تقرير الاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلث
الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان التالي في كل من الاوليين
عين المقدم ولهذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اي في تقرير هذا الاستدلال لو كان
الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث
وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال
يعني على التقريرين لا يتم الا ان نبين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث
متعاقبة لا نهاية لها بذاته او نبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق
باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من
التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور من التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم يوجب
قديما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل
وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا باخر من غير
بداية كما هو رايهم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلمة استحالته اعني ترتب العلل
والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من التسلسل اعني كون كل حادث
مسبوقا باخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال ولنعد من الادلة عدة الاول لما ثبت انتهاء
الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف
او لا فيلزم التسلسل الثاني تاثيره في وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فاما بلا واسطة
او بوسط قديم فيلزم قدم العالم واما بوسط حادث فتسلسل الحوادث الثالث اختلاف
الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة ولا العوارض اذ ذات او
اجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل فتعين الفاعل المختار لان نسبة الموجب
الى الكل على السواء الرابع لو كان موجد العالم موجبا لزم من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع
الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال الخامس اختصاص الكواكب
والاقطاب بمحالها والافلاك باماكنها لو لم يكن بارادة القادر لزم الترجيح بلا مرجح لان
نسبة الموجب الى الكل على السواء السادس فاعل اعضاء الحيوان واشكالها ان كان
طبيعة او مبدا موجبا لزم كونها كرات مجردة او منضامة فتعين القادر المختار وقد
يتمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها
سمات نقص وبان صانع العالم على احكامه وانتظامه لا يكون الا عالما قادرا بحكم
الضرورة وهذه الوجوه مع ما فيها من مجال المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين بعد
التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق في
اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا
والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد
الحادث او لا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه

قوله او بوسط قديم فيلزم قدم العالم ورد عليه بجواز ان يكون الوسط القديم مختارا وجوابه ظ فان الكلام في تاثير الواجب في العالم بطريق
الوجوب بواسطة او بدونها القديم نعم يجوز ان يقال لا يلزم تاثير الموجب في العالم كله بل يجوز ان يكون موثرا في قديم مختار ويكون هو موثرا
الباقي ولا يجوز ان يكون هذا من جملة المناقشة على قواعد الفلسفة اذ ليس وجود قديم مختار متوسط من قواعدهم منه

الثاني تاثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان
بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه
واما بوسط حادث فننقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه
الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون والشكل والطعم
والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص
لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا اخر فننقل
الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات وهو محال او ينتهي الى قادر
مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم
وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه
على ارتفاعه لان العالم يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم
يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره في العالم
بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب
بمحالها لو لم يكن بقادر مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع
اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائها على صورها واشكالها
يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون
الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة
الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض وان
كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون الباري قادرا
عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو
ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات وسمات نقص يجب تنزيه الله تعالى
عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم
قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن مجال مناقشة اما السبعة الاول فلما لا يخفى
على المتامل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون
الباري تعالى قادرا عالما فيه تردد وتامل واما الثامن فلان فرع جواز اتصافه بها وكونها
كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش
فيها واما التاسع فلا بعد بناء على ان ما يشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب
بلا واسطة لا الى البعض معلولاته على ما يزعم الفلسفي لكن من كان طالبا للحق غير
هائم في اودية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال
تمسك المخالف بوجوه الاول تعلق القدرة وان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر
انسد باب اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة
لذاتها ولان ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلا داعية غير ترجح الممكن
بلا مرجح بمعنى تحققه بلا موثر الثاني ان تعلق القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم

واما حادث فيتسلسل الحوادث ورد بالمنع لجواز ان تتعلقا في الازل بايجاده فيما لا يزال او يكون حدوث تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل ان استجمع جميع ما لا بد منه وجب اثره لامتناع التخلف فيكون موجبا لان ذلك معناه والا امتنع صدوره ورد بعد تسليم امتناع التخلف في القادر بان الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب فانه لا يصح فيه ان شاء ترك الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبته الى العدم وهو لا يصلح مقدورا لكونه ازليا ونفيا محضا فكذا الوجود ورد بان معنى القدرة على العدم انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم الخامس ان المختار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم الاستكمال بالغير والا فالعبث ورد بانه يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع في الازل لزم الانقلاب وان امكن لزم جواز استناد الازلي الى المختار ورد بانه في الازل ممكن لذاته ممتنع لكونه اثر المختار السابع ان الله يعلم في الازل وجود الاثر فيجب او عدمه فيمتنع فلا يكون مقدورا ورد بانه يعلم وجوده بقدرته • تمسك المخالف بوجوه الاول لو كان البارئ تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الاخر ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اي لا نم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي يتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نم انه لو لم يفتقر الى المرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق ويتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الفاعل ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤول الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لزم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لان فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء الترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على

عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي وما ثبت من الازلي لا اثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده وان لم يشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولا نم استحالة ذلك واما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب السادس ان البارئ تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد وجد عن القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نسلم استحالته السابع ان اثر البارئ تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الاول والفعل في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها • خاتمة • قدرته غير متناهية بمعنى ان جواز تعلقها لا ينقطع وشاملة للكل بمعنى ان تعلقها لا يقتصر على البعض لان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا تمايز قبل الوجود يخصص البعض والاولى التمسك بمثل والله على كل شيء قدير • قدرة الله تعالى غير متناهية اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية ينتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنات وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرط

وقد يجاب بانا لا نم بطلان اللازم والباطل استفادة الكمال من الغير فلا جاز استكماله بايجاد الصفة جاز بايجاد الفعل بطريق الاختيار ودعوى التفاوت مشكلة ويمكن ان يقال اللازم في الصفات كون الغير صفة كمال وهو المراد بالاستكمال بالغير هنا واما حصول الصفة من الغير فهو محال مطلقا لا يقال يلزم النقص قبل الفعل وهو محال على انه ضرورة ان الفعل لو حال الصفة فانما العدم فيها لا يمكن ان يكون فيها لانا نقول ... القدرة ولا تعلق له بالبحث

التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص
الدالة على شمول قدرته مثل ﴿والله على كل شيء قدير﴾ وخالفت المجوس في الشرور
حتى الاجسام الموذية والنظام في خلق الجهل والكذب وساير القبايح وعباد فيما علم انه
لايقع لامتناع وقوعها عنه والبلخي في مثل مقدور العبد لكونه عبثا او سفها او تواضعا
ورد بعد تسليم الحصر بانها عوارض لا تمنع التماثل والجبائي في عينه لان المقدور بين
قادرين يستلزم صحة مخلوق بين خالقين ونحن نمنع اللزوم بناء على ان قدرة العبد
غير موثرة وابو الحسين بطلان اللازم كما في حركة جوهر ملتصق بكفي جاذب ودافع معا
المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور
حتى خلق الاجسام الموذية وانما القادر على ذلك فاعل اخر ويسمى عندهم اهرمن لئلا
يلزم كون الواحد خيرا وشريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه
لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وساير القبايح اذ لو كان خلقها مقدورا له
لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه
عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف
في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا ينافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر
على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب
ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القسم البلخي المعروف
بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى
حيز وحركة العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه
او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف
اما طاعة او نقيضه او سفه وليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا
للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية
المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال
وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فللمقدور
في نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد ودواعيه
وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر
على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب
وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة
والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع الموثرين على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء
على ان قدرة العبد ليست بموثرة وسيجيء ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما يتم خلوص الداعي
والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة الاخرى مانعا ولو سلم فيجوز ان يكونا واقعا بهما
جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا
التصاق جوهر واحد بكفي اثنين يجذبه احدهما حال ما دفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه
مستندة الى كل منهما وفيه نظر واما شمول قدرته بمعنى ان الكل بايجاده ابتداء او بوسط
فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع في ذلك بل في تفاصيله وبمعنى انه لا موثر سواه
اصلا فلم يذهب اليه الا البعض من المتكلمين تمسكا بظواهر النصوص وهو الحق وبدليلي
التوارد والتمانع وفيهما ضعف ما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه
قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة
مخلوق وعلى هذا لا يتاتى اختلافات الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه فاعلا
مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة
وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد
ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد
يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته
ابتداء بحيث لا موثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم وتمسكوا
بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه
خالق السموت والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض
الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى
ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح
واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل
بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب
ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه
ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع
شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في حال ايجاد
الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع
الضدين وان لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو
الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت
لا يقال معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اي اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور
المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد
تاثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها وخالفت الفلاسفة في الافلاك والعناصر
وما فيهما من الحوادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمنجمون في
حوادث هذا العالم حيث اسندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع
والحركات وكذا الاطباء حيث اسندوها الى الامزجة والطبايع وغاية متمسكهم
الدوران والمعتزلة في الشرور والقبايح والافعال الاختيارية للحيوانات وسياتي
القول بانه لا موثر في الوجود سواه مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة
ومن يجري مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من الملتين وغيرهم فذهبت الفلاسفة
الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك

وهكذا يترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها
نفوس وللحوادث بعض هذه المبادي او الصور او القوى بتوسط الحركات والانفعال
المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات
عندهم موثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد
من الحوادث والتغيرات مستندة الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات
والاحوال والاتصالات وغاية متمسكهم في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث
على هذه الاحوال وجودا او عدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا او
معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات
كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافي
ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك
من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم
مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى
المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين
في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري تعالى موجبا
او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور
والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا
الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال
وسياتي فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين
في شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك
وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان
يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على
الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول
الفعل وارادة الله علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلذا كان
العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى

المبحث الثالث في انه عالم اما عندنا فلانه صانع للعالم على انتظامه واحكامه
ولانه قادر مختار لما مر وما يشاهد من بعض الحيوانات لو صح انه فعلها الدال على علمها
واما التمسك بالسمعيات فدور ٭ اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال
المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما
الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ
عن معاني دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت
من انه خالق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات
واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام
ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار

العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا
ولم يهتد الى الكنه سبيلا فكيف اذا ارتقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات
والى ما يقول به الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون فان
قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل
فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق واصلح
فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة
ومن بعض الوجوه فتحقق اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند
جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة
الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال
والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على
وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم
بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على
بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في اثبات غرضنا
المتصور الثالث في انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود
فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها
وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور
وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار
هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى
عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة
القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا
وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة
المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم
والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر
مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان
الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل
وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف
فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال
كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به
الامام ٭ وعند الفلاسفة لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم
بالمبدأ يستلزم العلم بذي المبدأ ٭ اورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه

مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة
اليه في مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان
المعقولية لان المجرد بري عن شوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج
الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته
وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان
لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف
امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشي على وجوده المتاخر عنه وهو
محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول اذ لا
معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب
ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك من شان الماديات ولا خفاء
في ضعف بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل
لها لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم
بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لا الى
حصول المثال لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات
كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو
مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعني العلة عالم بذي المبدأ اعني المعلول لان
العلم بالشي يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهي لا يعقل بدون المعلول بل المعلول نفسه
وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان
بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله
كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشي
العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان
الكلام في العلم التام اعني العلم بالشي بحاله في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك
• قيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة او ذات اضافة فلا بد من الاثنينية ولا غيرة ولا تغاير
الى كثرة في الذات وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا واجيب بان تغاير الاعتبار كاف
كما في علمنا بانفسنا ولا استحالة في كثرة الاضافات وفي القابلية مع الفاعلية واستدل
القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما
الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضي اثنينية وتغايرا بين
العالم والمعلوم فلا يتعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحد
من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالاخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن
الاخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء
في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما
ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج
الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشي قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن

الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان
التغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا يقال التغاير
الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم
على التغاير لزم الدور وايضا يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من
كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما
يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته
انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس يعلم
ذاته التي هي عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا اخر وثانيا بان علمه ليس
الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات
وتحقيقه على ما ذكر بعض المتاخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب
وحصول الصورة المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فكما لا يحتاج
صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة يتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك
بمشاركة ما من غيرك وهو الشي الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشي بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف
الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال
فاظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا
لتلك الصور شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر
حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه
على ان كثرة الصفات في الذات لا يمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب
عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا • خاتمة علمه لا يتناهى ويحيط بما لا يتناهى
كالاعداد والاشكال وبكل موجود ومعدوم كلي وجزئي لعمومات النصوص ولان المقتضي
للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير مخصص لتعاليه ان يفتقر لكماله وخالف
بعضهم في العلم بالعلم لافضائه الى صفات غير متناهية وبعضهم في العلم بما لا يتناهى
لاستحالة وجودها مع المحذور السابق وبعضهم في العلم بالمعدوم لانه نفي محض
لا تميز فيه والمعلوم متميز وضعف الكل ظاهر • علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع
ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم
الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات
والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شي عليم عالم الغيب والشهادة
لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون
وما يعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بوسط
المعنى اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونه على ما هو راي النفاة وللمعلومية
امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون

البعض لكان للمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب
والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما
لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر
وارا وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو
عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وننقل الكلام الى العلم
بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم
لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم
بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية
للمتغاير الاخر ولان التعلق بهذا تغاير التعلق بذلك والجواب ان العلم صفة واحدة
لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونها
اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان
انتفاء قيد المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب
الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لاتناهيها وبهذا يندفع الاستدلال
بهذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل شيء من المعلومات واجاب الامام رحمه الله بان هذا
امور غير متناهية لا اخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز
علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء
من غير المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا
فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد
المعلومات والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا
وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا امتيازه
له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام رحمه الله عن الاول بان المتميز كل واحد منها
وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا
ولا بعده تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم باحاده و
بهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات
فانه لا شيء بعد الجميع نعقل بميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة
الغير والشعور به بحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل
واحد من الاحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من
المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان
اريد بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره
تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا والفلاسفة في العلم بالجزئيات على
وجه الجزئية لاستلزامه التغير في القديم كما اذا علم ان زيدا سيدخل ثم دخل فانه
ينقلب جهلا او يزول الى علم اخر ورد بان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الله تعالى
وان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه

ثم بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزمه تغير الذات ومن جعله صفة ذات اضافة لم يلزمه
تغيره فضلا عن الذات والى هذا يشير ما قيل علم الباري بان الشيء سيوجد نفس علمه بانه
وجد فان من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم في الغد
انه دخل والعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثره بمنزلة مراة تنكشف بها الصور
ينتقل الجالس عن يمينه الى يساره ولظهور ان هذا لا يصح على القول بكون العلم تعلقا
بين العالم والمعلوم رده ابو الحسين على من قال به من المعتزلة اولا بان من استمر
على ان زيدا يدخل الدار غدا وحبس في بيت مظلم بحيث لو لم يعلم دخول الغد لم يصر
عالما بانه دخل وثانيا بان متعلقيهما مختلفان وشرطيهما متنافيان اذ العلم بانه دخل
مشروط بعدمه والا لكان جهلا وثالثا بانهما قد يفترقان كما اذا علم ان زيدا يقدم
وعند قدومه لم يعلم انه قدم وبالعكس المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات
على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم
تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير زمانية فتعقلها
تعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة
هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان
المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر
غير داخل تحت الازمنة مثلا العلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا
درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم
ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة
عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق
العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق
باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم
في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية
فانها متشكلة وان لم يكن متغيرة في ذواتها كالصور والاعراض فانها متغيرة او
كالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة متشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل
كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما تقرر الحكماء
من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما
جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار
في الغد فان بقي العلم بحاله يعني انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان
زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود
وهذا على القديم محال لا يقال كان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق
لما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات
الباري تعالى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل فتخصيص
الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن

مشروط بوجوده وبانه سيوجد

التفصي من هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان
بينوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغير بدليل آخر وان تقصدوا
ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية فتخص الجمهور في الجواب
على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب
تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده
اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا
تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات
واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه
بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضي الغد
علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير في العالمية
التي تثبتها المعتزلة والعلم الذي تثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر
ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم والعالمية غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة
بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لكثر بكثرته ضرورة
فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها
المعلومات بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصور
وبانه صفة يعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة ان جلس زيد عن يساره
ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه
اصلا وظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه
جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا
يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم
دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل
لوجب ان يحصل له العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه
دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان
متعلق العلم الاول هو انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل
وشرطه تحقق الدخول ولا خفاء في ان الاضافة الى احد المختلفين والصورة المطابقة
له تغاير الاضافة الى الآخر والصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط
بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة
لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم له بانه سيقدم
فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم الذات
ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول
زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لا يتغيران اصلا
فانه في يوم الجمعة تعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت تعلم عدم دخوله في الجمعة
غاية الامر انه يمكن التغير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد

لا يمكن وهذا التفاوت وضعي لا يقدح في الحقائق وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لا يتغير
بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلقه بعدم
النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت
وفيما لا يزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه في وقت ذلك
التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده
بانه سيوجد وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في
حالة اخرى باق ازلا وابدا لا ينقلب جهلا اصلا فقد علم الباري في الازل عدم العالم في الازل
ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيامة ايضا فعلم كذلك من غير تغير اصلا
وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما
ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين متنافيين
واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ۞ والتزم تغير علمه
بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم في الازل بالحقائق والماهيات
وانما يعلم الاشخاص والاحوال بعد حدوثها ۞ يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري تعالى بالجزئيات
يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن
صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقايق
واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذلك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال
وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته يوجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل
قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات
واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار
لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام ره بان كل صفة يعرض للواجب فذات
الواجب اما ان يكفي في ثبوتها او انتفائها على انه منفصل والذات لا ينفك عن ثبوت
تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف
على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف
على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان
يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو وعدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد
يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي
يلتجئ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما يشهد به فطرة جميع العقلاء
لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء
على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ۞ المبحث الرابع في انه مريد
اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على
قياس سائر الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع يكون بصفة
نجدها من انفسنا ليست هي العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات
ووجوب المراد بها لا ينافي الاختيار وقدمها لا يوجب قدمه ولا ينافي حدوث تعلقها

فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا يكفي ويتوقف ثبوتها او انتفاؤها

اتفق المتكلمون والحكما وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله
وكلام الانبيا ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة
مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر
الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على
الذات قائمة به على ما هو شان ساير الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة
زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس
الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس مكرها ولا ساهيا وعند الفلاسفة
العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله هي العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين
من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استوا نسبة الذات
الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى
واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وساير الصفات شانه التخصيص والترجيح لاحد
طرفي المقدور من الفعل والترك على الاخر وننبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة
الى الطرفين على السوا بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السوا والعلم بما فيه
من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع
المتاخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته
ذلك ولا تاخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه
انه يعلم الشي كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تاخره عنه
في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وساير الصفات
ضرورية نعم يبقى قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا
اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على
السوا اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الاخر في الوقت الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا
كانت على السوا فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر
الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب
انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح
ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شي فان
قيل مع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب
بالاختيار محض الاختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم
وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع
المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها
قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد
الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته وينكشف بايجاد الزمان الا ان يجعل ارا

مقتضى لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم
مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم
فلا يكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما
مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد يمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع
بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد
الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في البحث الثالث ان
متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير والا فيلزم العبث والجواب ما مر
في بحث قدرته وحدوثها مع قيامها بذاته على ما هو راي الكرامية يوجب التسلسل
وكونه محل الحوادث ومع قيامها بنفسها على ما هو راي الجبائية ضروري البطلان
وقول الحكما بانه العلم بالنظام الاكمل نفي لما نسميه الارادة وكذا قول النجار انه كونه غير
مكره ولا ساه وقول الكعبي انه في فعله العلم وفي فعل غيره الامر به وذهب كثير من المعتزلة
الى انها الداعية فقيل في الغائب خاصة وقيل فيهما جميعا ومعنى الداعية في الشاهد
العلم او الاعتقاد او الظن بنفع زائد في الفعل وفي الغائب بذلك واحتجوا بان
الارادة فعل المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون له شعور بفعله ولا شعور لنا الا بالداعي
الخالص او المرجح على الصارف وردوا بانا لا نسلم انه اختياري وانه لا شعور بغير الداعي
بل الشعور بحال يعقبه ضروري وعورض بان العطشان والهارب يميل الى احد الانائين
او الطريقين عند التساوي يشير الى نفي مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية ان ارادة
الله تعالى حادثة قائمة بذاته تعالى وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى
ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة ويلزم الدور
او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار
فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب
حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للباري تعالى فيلزم حدوثه
لان ما لا يخلو عن الحادث حادث او لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر
معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون
صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري تعالى ليست
من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض بقائه ليس بضروري بل استدلالي فكيف حكمه
الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكما ان ارادة الله تعالى ويسمونها
العناية بالخلق هو تمثيل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على وجود الموجود
مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك
الاوقات قالوا وهذا هو المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب
طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور
السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم بالحاجة

علم الله تعالى بالكل وانها ليست لا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى
كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه
غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا لا يكون مرادا له ولا خفاء في ان هذا موافق
للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالف
للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت ونحوه
ظلما للعباد ويحكم ما يشاء منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا
الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث
جعلوا المشية صفة واحدة ازلية يتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث يحدث
والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار فانه يوجب
كون الجماد مريدا فليس بشيء لانه انما نفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من
المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين
الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة
قالوا وهو العلم والاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع
في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان
الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح بها ويذم
ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى يريدون ثواب الدنيا والله يريد الآخرة
وقال منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان الفعل
شعورا به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون
الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي الخالص
او المرجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما في
قولنا فلان يقدر على كذا او يعجز عن كذا فهذا لا يقتضي كونها اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار
ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق
على نقيض ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت و
الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الداعي او نفي
الصوارف ونحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان
كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد
المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة هي
السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجلى
بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما في
الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل
لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجحة في فعل هذا او ترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فكون

مسمى بلفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل والترك مما لا ينبغي ان يخفى على
العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه الحالة
الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث اخر **خاتمة** ارادته تعالى تعم الكائنات
وبالعكس خلافا للمعتزلة في الاصلين وسيجيء في بحث الافعال مذهب اهل الحق ان كل
ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل
منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة
في الاصلين فذهبوا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده
ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح وتمام
الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسئلة خلق الاعمال **المبحث
الخامس** في انه تعالى سميع بصير شهدت الكتب الالهية بذلك واجمع عليه الانبياء بل جمهور العقلاء
ودل العلم والقدرة على الحياة والحياة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالعقل ولا خفاء في ان الخلو عن
هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها نقيصة او قصور في الكمال لا اقل وباطل ان يتسم الواجب
بالنقصان او يكون اقل كمالا من الانسان فثبت بجملتها تفيد القطع وان كان في البعض للجدال
مجال وثبت على اصل اصحابنا صفات قديمة هي الحياة والسمع والبصر ولا يلزم قدم المسموع والمبصر
لجواز حدوث التعلق وما يقال انها نفس اعتدال المزاج وتاثر الحاسة او مشروطة بذلك ممنوع
في الشاهد فكيف في الغائب • قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن
انكاره ولا تاويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك
وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح
كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة
والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها
نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الموت والصمم والعمى اضداد للحيوة
والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من
بيان ان الحيوة في الغائب ايضا يقتضي صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره
امام الحرمين الطريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار
حيا يتصف به ان لم يقم به آفات ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع
والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار
اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف
بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو
باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الماشي والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري تعالى
مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقاصد
زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض
منها الاطمينان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد
من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على الباري

سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا اخفا في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية
القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى ساير المقدمات التي ربما يناقش فيها
بجواب المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح
في مثل هذا المطلوب التمسك به وبساير الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل
فرع كون الباري تعالى حيا سميعا بصيرا او بالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا
له صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر
قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر
قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان
يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر
قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى هي
انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي
للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة يتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان
المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وساير الاحساسات تاثر للحواس عن المحسوسات
او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لا نسلم كون الحيوة والسمع
والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في
الشاهد يقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق وعلى
ما نقل عن الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا اخر من العلم ولا يلزم
ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هي التعلقات • المشهور من مذهب الاشاعرة
ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الحسي
في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم
ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا
واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة
هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث يجعل
حالة ادراكية يناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث يجعل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه
• وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حياته كونه يعلم ويقدر وسماعه وابصاره علمه
بالمسموعات والمبصرات • على هذا لا يلزم ثبوت الصفة الزائدة فضلا عن تعددها والى هذا
ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما
واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات • **خاتمة** المذهب انه يدرك الروايح والطعوم
ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاما ذايقا
لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لا تنبئ عن حقيقة الادراك لصحة
قولنا شممته فلم ادرك ريحه • قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب
وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق
بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك ينفيه له ضد

هو آفة فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات
ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذايقا لامسا فان هذه الصفات ينبئ عن اتصالات
يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقايق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك
ريحها وكذلك الذوق واللمس • **المبحث السادس** في انه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الانبيا
مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحي
نقص او قصور في الكمال على ما مر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والافة
يدل عليها بالعبارة والكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا في
ذلك جميع الفرق ذهابا الى ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه
الا الحنابلة والحشوية جهلا منهم او عنادا اذ لا خفاء في ترتب اجزائه وامتناع بقائها
وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة
عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم الباري تعالى
خلقه فيه • تواتر القول بذلك عن الانبيا وقد ثبت صدقهم بطريق التكلم ليلزم
الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم
التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد
الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة
على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق والاعتراض والجواب هنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب
الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله
منافية للسكوت والافة كما في الخرس والطفولة هو بها امر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها
بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقران وبالسريانية فانجيل وبالعبرية
فتورية والاختلاف على العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات
مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف
المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة
والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض
وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل
قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من سطر الكتاب
نفس كلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القران فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه
كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رات الكرامية ان بعض الشر اهون
من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف
المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم
وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات

فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة
لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان
معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه
لما فيه من ايهام التخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين
انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في
المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قراه القارئ وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة والحروف
المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف فيسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف
وكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو
واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم
من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله
وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من
صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية
كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة
وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من
الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم
النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان
يحمل ما نقل عن مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على
ان من قال بخلق القرآن فهو كافر • لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف
حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى اذ لا ثالث فان قيل قد يطلق المتكلم ولا
بقاء للكلام ليقوم ولو سلم فلسانه لا به بل بلسان غيره والنظم قد يكون دفعي الاجزاء
كما في نفس الحافظ ونقش الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات قلنا لا نشترط في القيام
البقاء ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن القاء الكلام اليه وكون النظم
مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ضروري وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة • استدل على
قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام
لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان
الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان
لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وحينئذ
فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة
لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول
ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على
ما مر من ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان
يكون هو المعنى اذ لا ثالث فيطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض

من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي
لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا
لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان
المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل
على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الالة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الباري تعالى اجيب
بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب
الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سندا للمنع تمويه اما الاول فلان المعتبر في اسم
الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما في الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم يكفي
التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام لكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق
وغير ذلك ومعنى بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام هو المنتظم
من الحروف المسموعة لا الصورة المرسومة في الخيال والمخزونة في الحافظة او المنقوشة
باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان
غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا • وان من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى غير العلم
والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما وشاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام
عليه • الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير
ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي
يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه
كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة سيما
في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة
وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتي في
فصل الافعال • واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه و
للارادة فان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلب منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من
ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد
المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني لم اجده في كلامهم وانا
قد وجدت في كلام الامام الزاهدي من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نعم وجود حقيقة
الطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار امارتها وقريب من ذلك
ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه ارادة جعل اللفظ الصادر
عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ ينصرم مع ان الطلب بحاله والماضي
لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة يعلم ان ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا لان اللفظة
تكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن
الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول

على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم
واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو
النفسي ويكون قديما لما مر ❊ تمسكوا بوجوه الاول انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان
ان القران اسم لهذه المؤلف الثاني ان ما اشتهر من خواص القران انما يصدق على اللفظ
الحادث دون المعنى القديم ❊ الاول انه علم بالضرورة من دين النبي حتى للعوام والصبيان
ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع
من خواص القران انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه
لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور بشهرة الحقائق
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء
واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث ❊ وذلك مثل كونه ذكرا
عربيا منزلا على النبي مقروا بالالسن مسموعا بالاذان مكتوبا في المصاحف مقرونا بالتحدي
مفصلا الى السور والايات قابلا للنسخ واردا عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه تعالى اي القران
او المجاز المشهور على النظم المخصوص ❊ اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقران ذكر لقوله تعالى
وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر
من الرحمن محدث ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا
والعربي للفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي عليه السلام بشهادة النص
والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان
كان عرضا لا نزول عن محل لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وروي ان الله تعالى انزل القران
دفعة الى سماء الدنيا تحفظه الحفظة او تكتبه الكتبة ثم نزله منها بلسان جبريل الى النبي شيئا فشيئا
بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى
قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير للفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور
والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من
خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك
لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ لا يكون للفظ بل للمعنى قلنا نعم لكن للمعنى
الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين
الاشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث
وقوعه في سياق النفي معنى اي ليس قولنا لشيء مما نقصد ايجاده واحداثه كان في قوله
وانما امره ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى
سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد
فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه
الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا يرى انك اذا قلت ما قولي

لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد
بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول ❊ لا يجد وانه دال على كلامه القديم بل
لانه انشاه برقومه في اللوح او بحروفه في الملك ويخص العربي منه باسم القران هو المتعارف
عند العامة وفي علم الاصول واليه ترجع الخواص المذكورة ثم الصحيح ان المعتبر خصوص التاليف
لا تعين المحل فما نقراه يكون نفس القران لا مثله وبحث القول بعدم حلوله في اللسان والمصحف
للتادب ودفع الوهم ❊ المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المتكلم
من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير
الله لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا اخر بالله وهو انه اخترعه
او جده اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ والاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم او لسان النبي لقوله تعالى نزل به
الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل
فقيل هو اسم هذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقراه كل
احد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع
ويكون ما يقراه القاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى
التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادقا
على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة
فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى باعتبار الوحدة النوعية
وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار
الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او
لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او
قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى
الحقيقي الازلي ❊ هذا واجراء صفة الدال على المدلول شائع مثل سمعت هذا المعنى وقراته
وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالمكالمة من حيث انه سمع بلا صوت وحرف كما
يرى في الاخرة بلا كم ولا كيف وانه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب
جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى اخر
الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة
عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقراته في بعض
الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة اعني اصوات القاري التي
هي من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا او ندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات
الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ
في الصدور المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان
المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى
الانزال ان جبريل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض

وانهم النبي صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل
اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا
يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام
حجة الاسلام رحمه الله انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما يرى ذاته في الاخرة بلا كم
وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات
لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من
جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد
على ما هو شان سماعنا وحاصلها انه اكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من
كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني رحمهما الله تعالى قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الآن فمنهم
من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع
الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي * الثالث ان الاخبار بطريق المضي في
الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء ولكونه نقصا عند العقلاء
ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لان الازلي لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا خبره
انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل * الوجه الثالث ان كلامه
لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا
وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور سبق
على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فبالاجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء
الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه
واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله تعالى محال لما فيه من امارة العجز
او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه
ان يخبر عنها على ما هي عليه طريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه
عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص عليه
ففي كلام البعض انه لا يتم الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن
التمسك في تنزيه الرب عن الكذب لكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال
صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء
وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام
الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالمعجزة اخبار خاص وقد عرفت
ما فيه قال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل
هو هو بعينه واما التعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسالة الحسن
والقبح والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والمستقبل والحال لعدم الزمان وانما

يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق
هذا القول بان الازلي مدلول اللفظي عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره
انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم * الرابع ان الامر والنهي والخبر حيث لا مخاطب
ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لا يزال ولو سلم
ففي الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ما قال الجمهور ان المعدوم مامور على تقدير
الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكامر النبي صلى الله
عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفه ان يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك ولو سلم
فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين * تقريره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار
ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع
والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم
واجيب بوجوه احدها للعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر
ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من
غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا جواز ان يعرض
له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود
المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه
او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون
طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد
وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى القيمة او
خطابا بانه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب
الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا
واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في
الازل بان يمتثل وياتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس مامورا في الازل لكن لما
استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا ورابعها ان السفه هو ان
يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته
حكمة ولا عرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك
لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال * الخامس لو كان ازليا لكان ابديا فيبقى التكليف في دار الجزاء
السادس يكون مكالمة موسى ابدا الا في الطور وحده السابع تستوي نسبته الى المتعلقات
فيكون المامور منهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار والله اعلم * الوجه الخامس
من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا
وجوابه ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقها بالاشخاص والافعال حادثة بارادة على وفق
واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى
في الطور على انك اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب

عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم
والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل
قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق
الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس • خاتمة المذهب ان كلامه الازلي واحد يتكثر بحسب
التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع البواقي اليه كما زعم
الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر
وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة • قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من اقسام
وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع
البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي
بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما وللاقرب
ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل
انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما
بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن
ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل
على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على
السواء وقد مر ذلك في القدرة • المبحث السابع في صفات اختلف فيها اذ لا تخصيص
الصفات فيما ذكروا والتمسك بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب نفيها وبانها لو كانت لعرف
لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فمنها البقاء اثبته الشيخ واتباعه لان الباقي بلا بقاء
كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول
ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني ان
الباقي بالبقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجبا لذاته لاسيما اذا فسر بصفة بها
الوجود في الزمان الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى صفة كالارادة الى العلم
بل من افتقار الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى الذات فيدور او بالعكس فيكون
هو الواجب لا الذات او لا يحتاج احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا فيتعدد الواجب
مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء
فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى والا فيكون كعالم بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه
قلنا فليكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون
بقاء البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا يندفع
بما قيل نحن لا نقول الصفات باقية بل الذات باق بصفاته او بقاؤها نفسها او نفس
بقاء الذات لعدم التغاير لان الاول باطل بالضرورة والثاني بالبحث جواز كون بقاء
الذات كذلك حتى لا يثبت قديم اخر والثالث بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينه
وان لم يكن غيره • بعض ما اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الفلاسفة
انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين احدهما انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه

يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات
وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم
منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه
عن النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم
فما ادراك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا
قويما وصراطا مستقيما فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من
اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء
ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشيء
قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه
احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان
الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفسه فانه لما كان
واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا
واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب
موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار
صفة الى صفة اخرى نشات من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة
وليس بشيء لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب
بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات
لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع
استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل
اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه
والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى
الذات محال لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كانت صفة
ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء تنقل
الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له
بقاء كان كعالم بلا علم وقد تبين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه
لا زائد عليه ليتسلسل قلنا فحينئذ يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالم
بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو راي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة
وغيرهما على ما هو راي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري او علمه
او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس
البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان
العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء
نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد

وللقوم في التفصي عن هذه الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته
ولا نقول الصفات باقية لئلا يلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري
الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات
كما ذكر في البقاء واوضحه الاسناد بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقاء
بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء
هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون
باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم
كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق هذا
الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولو لم يكن العلم
علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء للعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون
الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء
بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون
الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو راي المعتزلة
قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز
كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا يثبت صفة زائدة فان قيل
الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا
خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات
باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف
الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست
عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء
واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه
قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء ولان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا
باقيا بخلاف كونه قادرا ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء متمسكا بانه خالق اجماعا فلا بد من
قيام صفة به نسميها التخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف
المتعلقات ويكون ازلية كسائر الصفات ورد بان ذلك في الصفات الحقيقية وليس
الايجاد الا معنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وذلك فيما لا يزال قالوا تمدح في كلامه الازلي بانه
الخالق البارئ المصور فلو لم يكن في ذلك الا فيما لا يزال لزم التمدح بما ليس فيه والكمال بعد النقصان
قلنا كالتمدح بقوله يسبح له ما في السموات وما في الارض وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
وحقيقته انه في الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لا يزال قالوا اعترفتم بانه يكون الاشياء في وقتها
بكلمة ازلية هي كن وهو المعنى بالتكوين قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو
عنه نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه في الازل ممنوع وعورضنا الوجوه بانه لا يعقل من
التكوين الا الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود كما فسرتموه وهو من الاضافات العقلية
لا الصفات الحقيقية كما مر وبانه لو كان قديما لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل

صفة بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة لان
مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين الوجود على انه لما دام وترتب عليه الاثر بعد حين
لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب قلنا فلم قلتم انها غير القدرة المقرونة بالارادة
وهل القدرة الا صفة تؤثر على وفق الارادة ولهذا قال الامام الرازي ان تلك الصفة ان اثرت
على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا واشتهر
القول بالتكوين عن الشيخ ابي المنصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا
قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية
ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات
ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم
سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل
واقترانها بارادته والعمدة في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة
التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار من حيث حصول المخلوقات به تسمى تخليقا
والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والممات اماتة الى غير ذلك واجيب
بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نم ان التاثير والايجاد
كذلك بل معنى تعقل عن اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى
صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تعالى تمدح في كلامه الازلي
بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان تمدحا
من الله تعالى بما ليس فيه وهو قبيح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال
واجيب بانه كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال
لا في الازل وان الاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء و
غير ذلك نعم هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من
صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية انه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة
ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه ح يعود الى صفة الكلام
ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين لما له من
كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الازل
لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل
ولا نم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورض
الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم
من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها
العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وثانيهما انه لو كان

لا يقال التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول ان لم يوجد بعد وبهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى لانا نقول ذلك المعنى الذي به يمتاز الفاعل عن غيره هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر وهذا هو المتحقق في الموجب ايضا اذ الايجاب لا يوقف على صفة حقيقية على راى من يقول به والقول لوجوده بالنسبة الى القدرة والارادة غفول عن معنى التكوين فانه اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وما به اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وبما كان فليس للصفات حال عدم حتى يخرج منه الى الوجود ويوضح ما سيأتي من الشارح ان جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله فكيف يكون القدرة والارادة مكونة على انه منقوض بنفس التكوين فانه ايضا يحتاج الى تكوين اخر والقول بان التكوين عينه تحكم عند منه وجه لما ذكروا
منه

تابيد بندفع ما يتوهم من ان المراد ما من شانه اخراج المعدوم

ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يتكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا يستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما لزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا بقاء لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الاثر المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر في الفعل ويجب صدوره عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جائز التاثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائز التاثير ويجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين يكون تاثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص ان الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار لان الحق انه اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تاثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز • وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو المكون فقيل معناه ان المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق او انه اذا اثر شيء في شيء فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير • قد اشتهر عن الاشعري ان التاثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا ظاهر الفساد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوقات بحيث لا يفهم عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن موثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتباري عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة • ومنها القدم والرحمة والرضى والكرم عند ابن سعيد والجمهور على انه قديم لذاته ومرجع البواقي الى الارادة • اثبت ابن سعيد صفة بها يكون البارى تع قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم • ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات • الاستواء في قوله تع الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تع يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تع ويبقى وجه ربك والعين في قوله تع ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعند الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات

فالاستواء مجاز على الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله تع واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تع فما وجه تخصيص خلق ادم عليه السلام سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص ادم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئ من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص • الفصل الرابع في احكامه وفيه بحثان البحث الاول في رؤيته تع ذهب اهل الحق الى انه تع مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون في الجنة خلافا لسائر الفرق ولا نزاع لهم في امكان الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة لما اذا اغمضنا العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تع تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة • ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يذر عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل في وقوعه • لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تع حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك الاية وذلك ان موسى عليه السلام طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تع علقها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه واعترض على الاول بانه انما

طلب العلم الضروري او رؤية اية ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمانينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الروية لا يخل بالمعرفة ورد بان لن تراني نفي للروية لا للعلم او روية الاية كيف والعلم حاصل والايات كثيرة والحاصل منها حينئذ انما هو على تقدير دون الاستقرار والروية المقرونة بالنظر الموصول بالي نص في معناها والقوم اما مصدقون بموسى فيكفيهم اخباره بامتناع الروية والا فلا يفيد حكاية الله تعالى ولا يليق بالنبي تاخير الباطل كما في طلب الاله ولا طلب الدليل بهذا الطريق ولا الجهل في الالهيات بما يعرفه احاد المعتزلة وعلى الثاني بان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة اندكاك يستحيل معها الاستقرار ورد بانه ممكن ضرورة وان لم يقع ليلزم وقوع الروية وانما يستحيل اجتماعهما ❋ من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الاية والاستدلال فيهما من وجهين احدهما انه لو لم تجز الروية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الروية عبثا واجترا لا يليق بالانبيا وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الروية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الروية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى ايتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لروية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لروية الاية والعلامة كيف وموسى عليه السلام عالم بربه يسمع كلامه ويجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بايات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وانه كان الجبل اعظم اية من اياته وكيف يستقيم نفي روية الاية وايضا الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رويتها بالاستقرار وايضا الروية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الروية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الروية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالى سهو وما اول بان النظر بمعنى الروية فوصله وصلها والا فليس في الاية وصل الروية بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سال الروية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فنعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان تجويز الروية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عليه السلام لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الروية من غير

طلب المحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الروية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واخبار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوفق واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا او اضاف موسى عليه السلام الروية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا انما لم تحصل لنا الروية لعلو قدرك عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لن يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الروية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع الروية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على امتناع الروية الا ان يطلعوا فيخبروا الساكتين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تاييده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سال الروية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه احاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الروية فيجوز ان يكون لاشتغاله بساير العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالوها منه وطلب العلم ثم تاب عن ترك التامل او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترا على السؤال ليتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه وما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه طلب الروية بل العلم الضروري او روية اية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون الغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك تطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريقي الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الروية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدليل الفاء وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعله كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص اعني الاستقبالي قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو ممكن

غير قيد وهو في نفسه ممكن ويرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم
الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء
وان خلا بدل السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي
فمعناه ما يتم به علية العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه
وثانيهما ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع
لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعي لزوم الامكان قصد او لم يقصد وقد ثبت وثالثهما
انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنة
فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز ربما يدل على الجواز اذا كان
القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط
بشهادة القرائن كما في هذه الاية فلا ورد بان الاية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجيء الكلام
على القرائن وقد يقال ان في الاية وجهين اخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن تراني ولم يقل
لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخطا السائلون والاخر انه ليس معنى
التجلي للجبل انه ظهر له بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فراه على ما حكى
ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر وثانيهما انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة وفاقا
فلا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث وهو عدمي لا يصلح للعلية
فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة
الرؤية ما يصلح متعلقا للرؤية على ما صرح به امام الحرمين وحينئذ تندفع اعتراضات الاول
ان صحة الرؤية ايضا عدمية فلا تكون علتها كذلك الثاني ان من المشترك بينهما الامكان
فليكن هو العلة وذلك لانه عدمي ايضا ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع
رؤيته الثالث انه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة وذلك
لان الرؤية قد تتعلق بالشيء من غير ان يدرك جوهريته او عرضيته فضلا عن زيادة خصوصية
كيف وقد نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر واعراض
وربما نغفل عن ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التامل الرابع ان مع الاشتراك في العلة
قد لا يثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط او الفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية عندنا
ما يصلح متعلقا لها ضرورة واما منع اشتراك الوجود فمندفع بما سبق ولزوم صحة رؤية
كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات وغير ذلك ملتزم و[illegible]
استبعاد وعدم الرؤية متحقق كساير العاديات تمسك المتقدمون من اهل السنة
في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام
وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض
الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر ممتدة انه عرض ورد بانه يدرك
الطول المجرد تالف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض
وقد يستدل على رؤية القبيلتين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر

والحجر ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء منهما بالة الابصار ولولا
لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان
يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض
لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية
والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض او عن الوجود
بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود
فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه فيدفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين
من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون
الاول ان صحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث
الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية
بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك
فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج
فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل
بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد
الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل
بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون علة مشتركة ووجه اندفاعه
ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان
يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك
كونه جوهرا او عرضا فضلا ان ندرك ما هو زيادة خصوصية احدهما ككونه انسانا او فرسا
سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه
من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل
بحيث لا نعلمها عند ما نسئل عنها وان استقصينا في التامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية
هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر
والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية
الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة
رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك
ثم الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول
منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا اشتراك في
حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه
ما مر في بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا
على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري الثاني
انه يلزم على ما ذكر صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات

والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب
منع بطلانه وانما يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على
امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها
مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية
الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة
الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي
والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون
المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي
هو الوجود فقط وانا لا ابصر اختلاف المختلفات بل اعلم بالضرورة وهو مكابرة لا نرتضيها بل
الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية وعلى الوقوع اجماع الامة قبل حدوث المخالف
والنص من الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى
الرؤية او ملزوم لها او مجاز متعين فيها بشهادة النقل والاستعمال والعرف واعترض بانه
قد يكون بمعنى الانتظار كقوله وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح والى قد يكون
اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف بما لا يتصف به الرؤية كالشدة والازورار ونحو ذلك ولا
يوجد بدونها مثل نظرت الى الهلال فلم اره والتقدير الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول واجيب
بان الانتظار لا يلائم سوق الاية ولا يليق بدار الثواب وكون الى ههنا حرفا ظاهر لم يعدل عنه
السلف وحمل النظر الموصول بالى على الانتظار تعسف وكذا العدول عن الحقيقة او المجاز المشهور
الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار وتحقيرهم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة اي الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف ومن السنة
قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته وقوله عليه الصلاة والسلام
فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل وقوله عليه السلام واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه
لا اخفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص
اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث
الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم
واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى
اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها
لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة
والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات حيث لم يتحقق بشهادة العرف والتقديم لمجرد
الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في رؤية
جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا اياه واعترض
بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما
في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في

قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقوله وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الموصول
بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار
والرضى والتحير والذل والخشوع وتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره
قال الله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله
على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين والجواب
فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات يدفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق الاية لبشارة
المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم
ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر
وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن
الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بناء ويلات
لا يخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذي
لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على
الاحتجاج بالاية والتفصي عنها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام لكن الانصاف
انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث اه
الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم
محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر
جمهور ائمة المفسرين الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي
ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هو الفضل فان قيل الرؤية اجل
الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا التنبيه على انها اجل من ان يعد في الحسنات
وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما
ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله تعالى موعدا اشتهى ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل
موازيننا وينضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه
الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة
منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد تمسك
المخالف بوجوه الاول انه لو كان مرئيا لكان بالضرورة مقابلا او كان في جهة جوهرا
او عرضا يعني للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها

فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي ضرورة كما في الرؤية بالذات وحكما كما في الرؤية بالمراة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمراة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لاستحالة الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا يعقل المرئيات لم يكن فيه والخارجة لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء اخر كما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان الرؤية الشيئين دفعة لا يعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحديث حلبة شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ❁ ان الرؤية اما بالشعاع او بالانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم اللزوم ففي الشاهد خاصة ❁ الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا امر نازع فيه فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يصح فرد من الماهية الواحدة بطرق مختلفة ❁ الثالث انه لو صحت رؤيته لدامت في الجنة بل في الدنيا والاخرة لتحقق الشرط الذي يحصل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار زاخرة لا نراها لعدم خلق الله تعالى الرؤية او لانتفاء شرط خاص لا نعقله انتفاؤه ليس مبنيا على ذلك بل ضروري كسائر العاديات ثم لو سلم الوجوب في الشاهد فلعلها لا تجب في الغائب لاختلافهما بالماهية او لاشتراطها

بزيادة قوة لا توجد ❁ الشبهة الثالثة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت للكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف والشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق تحقق الامرين لو لم يجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها الان لعدم خلق رؤيتها او لتوقفها على شرط اخر وهذا قطعي البطلان والجواب ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يمكن بخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية فيختلفان في اللوازم او يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان الحسين اعني الدنيوية والاخروية لما كانا متماثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط والموانع فيجب ان يكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل لنا ان هناك مرئيا اخر مقرونا بجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام الرازي رحمه الله على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وهو مبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط او ارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاص حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فح يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي بان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لا تقدم ❁ الرابع قوله تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية او لازمها وقد نفى على سبيل العموم لان اللائق بالمقام والشايع في الاستعمال في مثله عموم السلب باسناد النفي الى الكل لا سلب العموم بنفي الاسناد الى الكل ثم سوق الكلام للتمدح بذلك فيكون نقيضه

نقيضه فيمتنع قلنا لو سلم العموم في الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي او انطباع الشبح في العين لما في اللفظ من معنى النيل والوصول اخذا من ادركت فلانا
اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصا لتمتنع نعم هي الشبهة السمعية واقواها
قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة
في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين
او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات
احدهما ونفي الآخر مثل ادركت القمر ببصري وما رايته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد
والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال
الفصحاء وصحة الاستثناء والله سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه
المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد
سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما
هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك
لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم
كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين
وكذلك صريح كلمة كل مثلا لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور
ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو سلب العموم
وان اعتبرت النفي اولا ثم نسبت الى الكل فعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل
على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي مثل ما ضربته تاديبا اي بل اهانة
للتعليل والعمد للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمد للنفي
وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة
الكيف للنفي وعلى هذا الاصل يبتنى ان النكرة في سياق النفي انما يعم اذا تعلقت بالفعل
مثل ما جاءني رجل لا بالنفي مثل قولنا الامي من الجنس الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل
المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما قام الليل بل صاحبه
ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر
وافطر وخسرت وكذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد كان المعنى ليلي ساهر
وان متعلق النهي قد يكون قيدا للمنهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيدا
للنهي اي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا النفي
التاكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا النفي الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار
دون العكس واذا تحققت النفي فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون
الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وكما يكون قيد
متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب وقد يكون قيدا للطلب مثل صل لانها فريضة وزر
لانك غني وهذا اصل كثير الشعب عزيز الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه ولم ينبه القوم
على ما ينبغي فلهذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب

هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق بهذا المقام
على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح
يدرج في اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل
هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب
لكن لا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة او يرد
عليه ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال
انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول التجدد فيها والرؤية
من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغاية
الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك
بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت
القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من
الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا
كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رايته تناقض انما
يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة افترا فان ادراك الحواس مستعمل من ادركت فلانا
اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان
الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري تعالى لم يكن لقوله تعالى لا تدركه الابصار فائدة
ولا للقول وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث
والنقصان من التحدد والنهايات واما ادراك الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه
بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع
ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه
ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار
فلا تمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية
بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة
ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع بل ربما يلزم جوازها ليكون نفي ادراك البصر
مدحا كما في المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم او كالاصوات والروايح والطعوم اشارة
الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقرير الظاهرين منهم ان التمدح بنفي
الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم
حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك واعترض بان ذلك لعرائه عما هو اصل المدائح والكمالات
اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص
وان لم تجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة
كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها فاعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم
متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض ان

كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها
مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج تمدحه بنفي الرؤية في اثناء
كلام بنفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على اثبات العظمة والجلال اعني قوله بديع السموات
والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية فيصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان
نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي من سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له
واعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك
انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق
الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال التمادح الراجعة اليها اذ لا
يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولما لم يستقم هذا على راي القائلين بقدم
التكوين وعدم مغايرته للمكون ولم يحسن جعل التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق
الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله
رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف
على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث
وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما لا يمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك
كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم اعلم
ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار
تمدحا على حدة ولا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتامل • الخامس قوله تعالى لن تراني ولن للتابيد
او للتاكيد في المستقبل وحيث لا يراه موسى لا يراه غيره بالاجماع قلنا التابيد لم يثبت عن الثقات
والتاكيد لا يقتضي عموم الاوقات • هذه الشبهة السمعية تقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام
عند سواله بلن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام
لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا
لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون الكلمة للتابيد لم يثبت ممن يوثق به
من ائمة العربية وكونها للتاكيد وان ثبت بحث لا يمنع الا مكابرة لكن لا نسلم دلالة الكلام على
عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العلميات سيما مع ظهور قرينة
الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية
في الدنيا توفيقا بين الادلة • السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من
وراء حجاب لانه سيقت لنفي التكليم رائيا ونزلت حين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم الا
تكلم الله وتنظر اليه كموسى فدلت على اثبات التكلم ونفي الرؤية قلنا ممنوع بل لبيان انواع
التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية لكان من وراء حجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى الرؤية
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
سيقت الاية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله فكيف في غير تلك الحالة ونزلت حين
قالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم ان يكلمه الله وينظر اليه كما كلم موسى ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى
وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء

حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشائع الكثير من حال الانبياء عليهم السلام
والجواب منع ذلك بل انما سيقت الاية لبيان انواع تكليم الله تعالى البشر والتكليم وحيا
اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء
حجاب عطفا عليه قسيما اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب فكلم
ودلالتها على نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة ووحيا
على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب
صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان اي الا ارسال
نوع الكلام ويجوز ان يكون التكلمة في موضع الحال • السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد
استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الاية واذ قلتم يا موسى لن
نؤمن لك الاية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك الاية قلنا لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتب مع امكانه
• تقريره ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم
على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم
والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة
على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك
وانا اول المؤمنين التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال بدون الاذن او طلب الرؤية في
الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض
السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل
رأيت ربك فقال رأيت ربي بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف
• خاتمة مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العادة لم
تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا باقي الاحساسات سيما على راي الاشعري وليس الكلام
في نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل في الادراك الحاصل عندها
اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء
دليل صحة رؤيته كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا علقنا
بالوجود سيما عند الشيخ حيث جعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع
كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه
بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وكما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم
الادراك لصحة قولنا شممت التفاح فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات

الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستقل بها بل يمكن ان يحصل بدونها وتتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية. المبحث الثاني في العلم بحقيقته كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة والمعلوم منه لا يمنعها بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد. اختلفوا في العلم بحقيقته تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحو ذلك فظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود وليس هو من تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل واحد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدة بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتناهه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان التشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى ان المثبتة من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسألة المائية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان لله تعالى مائية لا يعلمها الا هو ولو رئي لرؤي عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية وحين روي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله انكر اصحابه هذه الرواية اشد الانكار وذلك لان المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اي جنس هو ومن اي اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ومباين لما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم بانه تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه [illegible] وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية

المائية

الى لفظ الخاصية كما قال القاضي ان له خاصية غير معلومة لنا الآن وهل يعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه. ثم هو كاف في صحة الحكم عليه اشارة الى جواب القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات من التنزيهات والنعوت والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة واياما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات. واما الجواز فمنعه الفلاسفة لانه بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب ويستلزم مقوليته على الكثرة ولانه اما بالبديهة ولا بداهة او بالحد ولا تركيب او بالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالمنع وبان الممتنع مقوليته على الافراد لا الصور والثاني بعد تسليم الحصر بان الرسم قد يفضي. تمسك الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة من الموجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليس للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور الموجودة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخلوطة بالتشخص لامكان فرض صدق المفهوم على كثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضروري بالكنه او بصيرورة الاشباح مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه

الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد وحده والحكماء ايجابا والاستاذ بهما على ان يتعلقا جميعا به والقاضي على ان تتعلق قدرة الله باصله وقدرة العبد بوصفه لكونه طاعة او معصية واما الجبر بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فضروري البطلان والكسب قيل ذلك الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به وقيل ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر وما يقع في محل القدرة وقيل انه ظاهر والخفاء في التعبير والاوضح انه امر اضافي يجب من العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة. في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك

هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من
اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا عجب في خفاء
هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه
على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهران تمسكهم بما ورد في الكتاب
والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا
له وتحرير المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة
بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على
ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها
الله تعالى في العبد والاوضح للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى
والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم
قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل
وذكر الامام الرازي رحمه الله وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة
والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم
هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس
الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح في قواعد العقائد
ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء
بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام
الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو راي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام
فيما وقع الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على
ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير
فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم
تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا
واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها
بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يتحرجون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف
على انه لا خالق الا الله وتجرأ المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم ذكر
ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا
وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير
واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما فسره
البعض فغريب عن الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقل بالتاثير فباطل لما سبق
وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها
لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي فبقي
الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه
اسم بلا مسمى فالكني بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير

الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود
دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال
الامام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل
مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به
التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب
وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب
وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا
للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب
والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي
فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا
هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه يقع
المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا للاضافات
الاضافات لكون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته
قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما وتحقيق الكلام
ما اشار اليه الامام حجة الاسلام رحمه الله وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا
لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا
وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عندنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع
ثم يتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته يسمى كسبا
له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرة
خلق للرب ووصف للعبد وليس كسبا له • لنا عقليات وسمعيات اما العقليات فوجوه
الاول ان فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما مر من شمول قدرة الله تعالى • استدل على
كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد
ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد
ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في بحث العلل
فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها
فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه
بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام الرازي رحمه الله في بيان
كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا
الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فتعين ان
يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى
السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده

وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كل مقدور
لله تعالى واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده
فيلزم ترجح احد المتساويين بل ترجح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة
الله تعالى اقوى واما ان الكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما
وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع
وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفي الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا
لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا
للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا القدرة لا تعجيزا
الثاني لو كان لكان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي وان طق
والكاتب الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن
فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك
الا بعد العلم به ولك ان تقرر الملازمة بان تنكر الخلق بدون العلم لقوله تعالى الا يعلم من
خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم
يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي
كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز
التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي منها يتألف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي
يتخللها يكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك وبالحد الذي لها من وصف السرعة
والبطوء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء
التي هي الآتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف
ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل
من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش الثالث انه
لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه
لا بد من ترجح الفعل على الترك بمرجح لا يكون منه ويجب عنه الفعل لامتناع الترجح
بلا مرجح وتسلسل المرجحات ووجود الاثر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على
فعل الباري تعالى وبان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب القدرة واجيب
بان المرجح ثمة ازلي هي الارادة القديمة المتعلقة في الازل بان يوجد الفعل في وقته وههنا
حادث يفتقر الى آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك الثالث لو كان فعل
العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر
وبطل الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على
الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وسد
باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير

اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ننقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم
التسلسل وهو محال اما لا انتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من
العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك
لا يجوز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم يبلغ رجحانه الى حد الوجوب
لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد
الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا
اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك
لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في
فعل الباري تعالى فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم
ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري تعالى بطريق الوجوب من غير
تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث
الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى انه امر ازلي يلزم معه الاثر ويعود المحذور وفي
ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة
صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح ورابعها
ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل منه
لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان
كلا منا في حصول المشية الذي يجب معه الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس باختيارنا
واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب
المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار
وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا
يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها
حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله
من غير اختيار العبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في
الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح بلا مرجح فان الهارب
يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا بالآخر او اضعف منه وفيه نظر للقطع بان
ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى ومع يجب الفعل ولا
يتمكن العبد تركه ولا نعني بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع
معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان
ممكنا في نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك ويعود المحذور
وينتقض بفعل الباري تعالى قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل
عليه الجهل وكل ما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه
نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه بالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع
باقيا في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى

لا يقال على تقدير كون العلم تابعا للمعلوم على ما حاصل الجواب لا يلزم الجبر ولا ينفي الاستقلال والاختيار التام لانا نقول معنى تبعية العلم للمعلوم كونه على وفق المعلوم فالعلم السابق بالكائن مثلا على وفق المعلوم يستلزم وقوع المعلوم البتة على وفاقه ايضا لان المعلوم فيه حسب الطرفين والا يلزم انقلاب العلم جهلا فيلزم ان لا يتمكن العبد من الاختيار وهذا مثل من وعد لاخر بان يفعل باختياره امرا فلانيا وهو يعلم انه لو خالف وعده لقتله فانه وان كان مختارا في فعله صورة الا ان حاله الاضطرار منه اقول التمثيل افاد المراد والاضطرار غيره فتامل

ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر انه يكون بايجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل البارئ تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده ويمكن تحقق في فعل البارئ تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجائز ان يتعلق بتركه وليس ح سابقة علم ليتحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازل بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التاثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بواسطة وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع عنه • واما التمسك بان مراده تعالى اما الوقوع او اللاوقوع فرد بتجويز ان يريد احدهما وان يقع خلاف مراده • كما استدل على وجوب الفعل والترك بتعلق العلم كذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد او لا بمنع الحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما يجيء • الخامس لو كان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه فاما ان يقع المرادان في الوقوع او اللاوقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان التساوي في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القدرة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى • الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان معا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف من المقتضي لا يكون الا لمانع وما مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا يلزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام الرازي بان المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر • وقد يستدل بانه لو قدر على خلق فعله لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خلق الجسم اذ لا مصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله كخلق الايمان احسن من فعل الله

كخلق الشيطان ولما صح سؤال الايمان والشكر عليه • للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الوقت ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية المبدأ شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما يتعلق بالذات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثيرا من الموذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان يكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر والقبيح ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكن لانه حاصل والتقرير والتثبيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة سؤال الايمان بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه واما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبيح وارسال النقم لانه المالك فله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله تعالى على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله تعالى ما هو القدر بل من الله تعالى التعريف والتوفيق والهداية واحكامها ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان نحتج من الكتاب ويثبت ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف فالاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق الا لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقائق العقلية قبل حدوث العالم وكلام الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه

مطلب شريف

على التفصيل • واما السمعيات فكثيرة جدا • فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لا يتاتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزة فلن العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما يرد على المعترفين بحجية الكتاب والسنة المتمسكين بهما في نفي كونه تعالى خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا • منها ما ورد في معرض التمدح بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شيء وخلق كل شيء انا كل شيء خلقناه بقدر • جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او غير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا او استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشيا كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثنا فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد نفيد خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركا له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشيا والا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقنا فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشيا ما لم نخلقه فليس بقدر ولما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين خلقنا خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق له بخلاف الصفة • ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظاهر واما على الموصولية فلشمولها الافعال التي يكسبها العبد من الحركات والسكنات والنيات والهيآت كما في قوله تعالى وعملوا الصالحات وعملوا السيئات اذ فيها النزاع لا في الايقاع اما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي خلق

ما تعملونه لقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة يتناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات في المعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الا ترى الى مثل يقيمون الصلوة ويفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كونها ما هو موصولة حتى صرح الامام الرازي بان مثل ما ينحتون وما تافكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يافكون مجاز دفعا للمخالفة واما اعتراضهم بان الاية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع • ومنها نحو قوله تعالى هو الله الخالق واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق هل من خالق غير الله والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا ماذا خلق الذين من دونه • هذه ايات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفا فلذا جعلها نوعا اخر فقوله تعالى هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضمير مبهم يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام الرازي انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة كان بمنزلة الاشارة فلم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالاية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله لانتفاء اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الاية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتامل قوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينفي خالقا سوى الله تعالى على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لكن من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام الرازي بان ملائكة السماء الساعين في انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النباتات والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحبار الذين يدعون الكفار فيجب ان لا يخلقوا اشيا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله تعالى لم يخلق شيا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا

من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالارادة الابصار وان اريد الاعلام
لجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام
خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السما
والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل على الوجود نحن
نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير والعاري عن الخلل
وعلى الوجه الذي يقدره وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس
الخلق الا ايجادا على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك
فلو كان هو موجدا له لكان خالقا • ومنها نحو ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني
مقيم الصلوة واجعله رب رضيا • نحو قوله تعالى حكاية له ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل
المتعدي الى مفعولين بمعنى التصيير اي تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال
العباد افاد انها بجعل الله وخلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح
الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح
بحيث لا مجال لهذه التاويلات عند المنصف • ومنها مثل فعال لما يريد يفعل ما يريد
يحكم ما يشاء • هذه ايات يدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته والتي
متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى
وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر • ومنها كل من عند الله وما بكم من
نعمة فمن الله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب في قلوبهم الايمان
وانه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك •
هذه ايات مختلفة الاساليب في افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة
يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع
الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله تعالى ومشيته لان منشأ
الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل
فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة واردا على سبيل الانكار اي كيف يكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية
دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله تعالى
وبتكوينه لكونها نعما له ومرادة له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان
واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى
هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء
ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال ذلك
كثيرة جدا رب اشرح لي صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سياتي من ابطال ادلتهم القطعية • ومنها ما تواتر
معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله ومشيته • الاحاديث الواردة في

باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله تعالى ومشيته وان كانت احادا الا انها
متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخاري
ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة
رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال موسى يا ادم
انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال ادم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية
بيده تلومني على امر قدره الله تعالى علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج ادم موسى ومنها ما
روى علي رضي الله انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد
ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر
خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضي الله عنهما انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء بقدر
حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع
وصنعته ومنها قوله عليه السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان
يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم
كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا
وقد امنا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها
هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة • واما
المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وحركة صعوده ويجد
تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء وصحة طلب
المشي من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدر دون الجبل ولا يشك في ان ما يطلبه
او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك بلا نظر وتامل والجواب
انها لا تفيد سوى ان الافعال ما هو متعلق بقدرته وارادته وواقع بحسب قصده ودواعيه
والمتنازع كونه بخلقه وايجاده وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا ايه المخالف
وصدوره عمن هو في غاية الحذاقة لا يكون الا تقية وتلبيسا على اصحابه كيلا يتشبث
لهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى ان توقف ترجيح القادر احد طرفي الفعل والترك
على الداعي ضروري وحصول الفعل عقيب الداعي واجب اذ ينتفي حينئذ استقلال
العبد بالفاعلية ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى المامور مع الداعي الذي هو بخلق
الله تعالى متمكنا من الفعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قيل المراد بالوجوب انا
نعلم انه يفعل البتة مع امكان الترك كثواب الانبياء بالجنة وعقاب الكفار بالنار
قلنا ان لزم مع خلوص الداعي ايثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن الترك فذاك والا
فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم بالغيب وانما يكون علما اذا اعتقد وجوب
الصدور ولهذا يستدل بنفي الفعل على نفي القدرة والارادة • المعتزلة القائلون بان
افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فابو الحسين البصري واتباعه
ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم
وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضرورته

استدلالنا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض
والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما نحو ذلك
الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان
تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد
الجوع والاقتحام عليهما اذا علم انه الطعام والماء سما ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا
الذي يحدث فيه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن
مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال
لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل
يذم الرامي لا الاخر الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والمشي من الصحيح
البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثاني واذا كان
الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة
دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا لا يقصد النجار
طفر الجدول الضيق دون الواسع السابع ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب
ما يجده المامور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه
من الافعال التي يجد فيها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان
فعل العبد باحداثه والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان الافعال المسندة
الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال
الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه على حسب قصده واختياره وعند
صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة
الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو
المتنازع فضلا عن ان يفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية
الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي اية الوقاحة حيث نسب جميع من سواه من
العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم
جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام الرازي رحمه الله في نهاية
العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله
لاحدهما دون الاخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري
وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد
موجدا لفعله وفيه ابطال للاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف من شنعة اصحابه
انه رجع عن مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله
ثم قال الامام رحمه الله لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب
حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي
استقلالها بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول
نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب

الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابا الحسين قد ساعدنا عليه
فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان
يامر الله تعالى العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يامره بفعل يجب حصوله عند فعل الله ويمتنع
حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا بين
ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند ما احدثه الله
فيه ولا بين فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول
الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين
لمذهب الاعتزال في نفسه وان مبالغته في دعوى الضرورة منها كانت على سبيل التقية والتلبيس
وزعم بعض المتاخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله
مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار
بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القران مع توفر الدواعي وانتفاء
الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا
ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل مع القادر بحيث لا يصح منه
الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام
من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة
الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين
لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم في
اعتقاد الوجوب الا ترى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم
فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة ومنهم من
احتج عليه عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه الاول انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم
والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق
بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح
والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة معلومة
بالوجدان الثاني ان من الافعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك واثبات الولد
ونحو ذلك الثالث ان فعل العبد واجب الوقوع على وفق ارادته فلو كان بايجاد الله
لما كان كذلك لجواز ان لا يجده عند ارادته ويجده عند كراهته الرابع لو كان الله تعالى
خالقا للافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما
فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك والجواب عن الاول انه لا اشكال على من يجعل فعل
العبد متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه ولو لزم فعلى المعتزلة ايضا لوجوب
الفعل وامتناعه بناء على المرجح الموجب والعلم الازلي وجودا وعدما وعن الثاني بعد تسليم
القبح العقلي ان القبيح فعل القبيح لا خلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب الوقوع فعلى

وفق ارادة الله تعالى الموافقة لارادة العبد عادة وعن الرابع انه حماقة او وقاحة المتمون المتقدمون
من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظرى فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية
اما العقليات فمرجعها الى خمسة الاول هو عمدتهم الكبرى دعوتهم الوثقى انه لو لم يكن
العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فساد منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى
للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح او
يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكليف
من الاوامر والنواهى اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا مدخل فى قدرته بل ما
لا يطيقه بمرض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الآمر الى الحمق والجنون
بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشى على
على الارض والصعود فى الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب
على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا
على العبد من الشيطان ولحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها
بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء
اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو
ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير فى افعاله وبتولى مباشرتها باستقلال
ومنها بطلان الفرق بين الافعال التى يطابق العقل والشرع وعلى استحقاقها واستحقاقها
المدح فى العاجل والثواب فى الاجل والتى ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة
الى الفقراء والاحسان وكفعل النبى من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس
من الاضلال والاغراء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب
عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التى لا تورث الا اللوم
والعقاب لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التى
تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتى تظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد
يد عمرو مثلا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين
لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلق بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب
وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته موثرة لكن لا بالاستقلال بل مرجح هو محض خلق
الله تعالى ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على وجوب
الفعل او امتناعه بوجود المرجح او عدمه او تعلق علم الله تعالى بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يبطل
بطريق اخر فان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وساير الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه
لم يتوجه سوال اللمية كالافعال لم يخلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتنبيه
والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون دواعى الى الفعل والترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين
فى المخلوقية لله تعالى لا ينافى افتراقهما بوجوه اخر الثانى ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم
والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وبعلم الجهلة

عن ظلم

عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما له عاقبة حميدة فلا
يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشئ فان الظالم
من اتصف بالظلم لا من اوجده فى محل اخر الثالث ان فعل العبد فى وجوب الوقوع وامتناعه
تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده واما الصغرى
فلقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة
ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داعى الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان
ما يكون بايجاد الغير لا يكون فى الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده
عند ارادته او يوجده عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد
الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل او هكذا لو كان فعل
العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر فى بيان الصغرى
لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع فى بعض الافعال ورب فعل يتبع
ارادة الغير كالخادم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة والرابع ان الله تعالى
لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان
متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم ح يلزم ان يكون تعالى
كافرا وظالما وفاسقا واكلا وشاربا وقائما وقاعدا الى غير ذلك من الفواحش التى لا يستطيع العاقل
اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقية
من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها فى كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطى العقول عنده
نعمى القلوب التى فى الصدور ولا ادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامى انما تطلق
على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى
فى محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة
التسمية بناء على اصلهم الفاسد فى اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام فى بعض الاجسام
وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم
لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السنى للمعتزلى افتنى او
طلبتك او اقبل على وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال
الى العباد مجاز عند اهل السنة وتمادوا فى ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة
اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة واما السمعيات فكثيرة جدا
وقد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى الثانى
الثانى الايات الواردة فى الامر والنهى والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين
للانذار والاعتبار وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد نحو
عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم
فى اذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها
فالجواب المجاز فى المسند او الاسناد توفيقا بين الادلة والموثر مجموع القدرة والارادة المخلوقين

مطلب

الله تعالى فلا اشكال ولا استقلال الرابع الايات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة
ولا الجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل
كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة
التي يخبر بها الكل او الموانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم واما السمعيات فكثيرة جدا
حتى زعموا انه ما من اية الا فيها دلالة على بطلان الجبر وقد جمعه الامام الرازي رحمه الله في سورة
الفاتحة ليقاس عليه الباقي وبلغ الامد الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل
الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة انواع الاول الايات الدالة على اسناد
الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى
الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس
وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شيء وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام
ان مجموع القدرة والداعي يؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاختيار
صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله
وقدره الثاني الايات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم
على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية في قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم والاتعاظ
والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الفعل
وقد عرفت الجواب الثالث الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد
الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا اكثر جدا والفعل
كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون
والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب
رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من
الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها
والجواب ان ما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل
هذه الالفاظ مجازات عن النسبة العادية الى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة
وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما
في بنى الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير
والجعل بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجادا محققا مثل جعل الله الدرهم في الكيس
وجعل زيد شريكا واما على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية يؤثر في الفعل
وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد
ولا اعتزال الرابع الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة

ولا الجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف يكفرون بالله ما منعك
ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون
عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت
فينا الكفر وعلمته واردته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع
من الايمان فيكون القران حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب ابن
عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء
ذكره حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل وقدره
وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى تؤفكون
وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق
بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان
ثم يقول وماذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين
حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها
جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الايات الدالة على ان فعل
العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان
يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد
مذهبنا لكونه بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها
اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة
توافق انواع الايات واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات
وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه
كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فقد تم الدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده
المواقف في عداديهما فلا معول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي
فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك
الغالب ونكتة امتناع الترجيح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يقود الى الجبر وحسن المدح
والذم والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعيته الى القدر وكون العبد منبع
النقصان يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبح في الافعال بالقدر والايات والاثار متكاثرة
في الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادي القريبة على الاختيار والبعيدة
على الاضطرار والانسان مضطر في صورة مختار يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه
المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارضة
متدافعة فمعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول
القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان
بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة
للعبد واعتماد القدرية ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضتان

قصودهم

وبهذا من جملة ما ذكرنا جنابك

ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعال عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقران مملو بما يوهم بالامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني

وافعاله بقضاء الله وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضى انما يجب بالقضاء دون المقضي وعند المعتزلة لا يصح الا بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى الالزام في الواجبات خاصة وقال الفلاسفة القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي مجملة والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر في القضاء بالتبعية قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وهو ظاهر عند اهل الحق لما تبين من انه الخالق لها انفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتعيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقال الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية فان المسعر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل

الشر في القضاء وان كان مكروها بغير رضى ثم لا خلاف في ذم القدرية حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وسموا بذلك لافراطهم في نفيه وما يقولون من ان المثبت له اولى بالانتساب اليه مردود بقوله عليه الصلوة والسلام القدرية مجوس هذه الامة وقوله عليه السلام اذا قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فتقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم ممن يضيفه الى ربه قد ورد في صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب ح القدري بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيئته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من يفوض الامور كلها الى الله تعالى ويعترض بعضها بنسبته الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فان قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى اصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ ما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره

فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة
ام المجبرة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى
مثل امير المومنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح منه انه خطب الناس على منبر كوفة فقال
ليس منا من لم يومن بالقدر خيره وشره وانه اراد حرب الشام فقال شمرت ثوبي ودعوت قنبرا
قدم لوائي لا تأخر حذرا لن يرفع الحذر ما قد قدرا وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة
والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله
وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر
الصادق قال لقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين
بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف وقد حصلت
فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين • فرع لما ثبت اسناد الكل الى الله تعالى بطل ما ذهب اليه
المعتزلة من التوليد وفروعه والمتولد عندها منهم فعل العبد تمسكا بمثل ما مر في خلق الاعمال
وقال النظام لا فعل له الا ما يوجد في محل قدرته وقال معمر الا الارادة وقيل الا الفكر والباقي
بطبع المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد لا يصح ان لا يفعله كالسهم المرسل ورد بانه لمانع وانا
تمسكنا بانه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين او الترجح بلا مرجح في حركة جسم يجذبه قادر
ويدفعه اخر فمدفوع بمنع استقلال كل من القوتين في تلك الحركة والله اعلم • ذهبت المعتزلة الى
فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا
عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة
بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى
ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد
الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة
تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الالة وحركة
المتحرك بالالة بمثل ما ذكروا في مسألة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية
ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة
والصناعة والبناء والكلام والدفع والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم
على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر منها لان اكثر الدواعي
انما يكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب اسلافهم من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا
ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها
انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا
كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يقصدون اعمالهم لعدم موافقتها
دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان
القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم باطل كما في السهم المرسل من القوس والجواب عدم
الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء في تهيئة الاسباب وعدم التمكن من ترك الفعل لانه
مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر

من الفعل والترك انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاع الموانع واحتج اصحابنا بوجوه
الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه اخر معا فحركته اما ان يقع
بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح
او لا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على
الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة الثاني
انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى الثالث ان السبب
عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد
من غير تاثير للقدرة وفيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد
واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حتى جرحه وافضى الى زهوق
روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والالام افعال وجدت بعد ما صار الرامي عظاما
رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون
المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع
مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا يتعلق الا بما تقوم بمحلها وان
كان يخلق الله تعالى ثم انظر في الوجوه الاربعة على تقدير تمامها هل يفيد ذلك ام يقتصر بعضها على
مجرد نفي مذهب الخصم المبحث الثاني في عموم ارادته الحق بان كل كائن مراد له وبالعكس لما اجمع
عليه السلف من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولانه خالق الكل فيريده وعالم بعدم
وقوع ما لم يقع فلا يريده لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر
الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير تمنى لا ارادة والنصوص شاهدة بما ذكرنا
التزمن ان يحيى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته عن القبائح بل جزموا بانها متعلقة باضدادها
فجعلوا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على
ما اريد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضى والمحبة
والكل فاسد فلا تمسك لهم بمثل وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى
لعباده الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا
فلقصدهم الاستهزاء ولذا قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا
فجعلهم مكذبين وعليه معذبين وصح اخرا بانه لو شاء لهداكم اجمعين وقد يتمسك بقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة او ليتذللوا او ليكونوا عبادا لي
والثاني بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفي مجاري العادات
• مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما هو
من السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في
الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالف المعتزلة
في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد

هذا الجواب عن الثالث والرابع
اما عن الثالث فظاهر واما عن
الرابع فلان كون الرامي مؤثرا
انما هو في تاثيره في السبب
الموجب له كان حيا حينئذ
وان فني في وقت وجود الكواكب
منه

وهو الوجوه الثلثة الاول واما الوجه
الرابع فيدل على مذهب اصحابنا
لان محصوله ان ما يقع مباينا لمحل
القدرة الحادثة لا يكون مقدورا
للقدرة الحادثة اذ لو كان مقدورا
لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد
منه

من الفاسق بالطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصير
على ذلك رئيس فرقة من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد
فراى الاستاد ابا اسحق الاسفرائني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء ثم انفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد
العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير
اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم
ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم
باستحالة الشيء لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان
متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق
بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته والجواب ان هذا التمني لا الارادة
فانها الصفة التي من شانها التخصيص والترجيح واما الايات والاحاديث في هذا الباب فاظهر
من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء
قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن
يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله
يريد ان يغويكم لو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهداكم اجمعين اولئك الذين لم يرد
الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من
يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها
الناظر ويتحقق انهم فيها محجوجون ولو جوههم مخنوقون وبظهور الحق في هذه المسألة يكادون
به يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشاء الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب
عن اكثر الايات حمل المشية على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا
فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ
هو الله تعالى لا العبد على ما زعمتم في الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله تعالى على قدرتنا
وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان وخلق
الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض
الايات دلالة على انهم لو راوا كل اية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابو هاشم معناها
ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار
كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على ان قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس
هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تاويلاتهم
لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملا جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية
بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام [illegible]

لان هذا الاعتقاد من اركان الدين

تاويلاتهم في المطولات وكتب التاويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول
ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه يخفي
علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث
ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور
كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بما يذهب اليه
وكذا النهي فان قيل مامور السلطان يبادر الى المامور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا
بل اذا ظهر امارة الارادة وانما تعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى
لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي
موافقة الامر وانما يدور معه علمت الارادة او لم تعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب
الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقضي لا قضاء او وجوب الرضاء انما
هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضاء به هو المقضي من
المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بحث بل هو الخلق والحكم والتقدير
وقد يجاب بان الرضاء بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه
نظر السادس الايات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك
كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى
لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذلك لان الله تعالى ذمهم حيث
وبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله وكذبهم وأباهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم
يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله
بالعباد تصرف منه في ملكه فالايتان نفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعل القادر
المختار لا يكون الا مرادا وليس معناهما انه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد
ظلما منه واما نفي الامر والرضاء والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضاء من الاستحسان وترك
الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه على
الكفر ولا يرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزل والسخرية وتمهيد العذر
في الاشراك كما اذا قال القدري استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه لو شاء الله رجوعي
الى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب
الذين من قبلهم فجعل مقالتهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لا على كلام
المستدل ولهذا صرح في اخر الاية بنفي مشيئة هدايتهم انه لو شاء لفعل البتة ازالة لما
الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل
على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة اللام الغرض
على كون ما بعدها مرادا منع العموم للقطع بخروج من مات على الصبي والجنون فليخرج
من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائهم

وقد اشار اليه الشارح في هذا المقام وسياتي في المبحث السادس ايضا انه يجوز ان يتعلق ببعض الغرض حكم ومصالح

به عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال
فكانهم قيل ما خلقتهم لينتفعون بل لآمرهم بالعبادة او ليتذللوا الي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر
واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله وان تخرص وافترى كذا في الارشاد لامام
الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فيكون الاية على عمومها
على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم
ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل
الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل
فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون
ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات
مكروهة فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات
الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله
فيلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي

المبحث الثالث لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى
خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض والطبع وعدمها فلا
نزاع فعندنا الحسن بالامر والقبح بالنهي بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهي للقبح حتى لو
لم يدركا بالعقل ضرورة او نظرا كان الشرع كاشفا لا مثبتا جعل هذا من مباحث افعال
الباري تعالى مع انها لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي نذكره اعني المامور به والمنهي عنه
نظرا الى انهما بخلقه ومن اثار فعله والى انهما بتفسير الخصم متعلقان بافعال الباري تعالى
اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان
وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة
للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري
العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح
عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب
آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك
بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به
فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته
ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم جهة
محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع
كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاي فرق بين المذهبين في
هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به
فحسن او نهي عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهى

انه حسن فامر به او قبيح فنهى عنه

فالامر والنهي اذا ورد اكشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او
لجهاته ثم الكل من التعريفين تعريفات الحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير
المكلف والمباح دون البعض قد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد شرح
مختصر الاصول لنا من السمع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه
الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب
تاديبا وتعذيبا والكذب والصدق انقاذا واهلاكا الثاني لو كان بالذات لما اجتمعا
كما في اخبار من قال لاكذبن غدا وهذا الذي اتكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل
بفعله لما سبق وعندهم لا مدح ولا ذم من الله تعالى الا على ما يستقل العبد به واما
الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما نقيضي اللاحسن واللاقبح
العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم
لكونهما الداعي والصارف متقدمان على الفعل وبانه اذا اختلف الافعال حسنا وقبحا
بالذات او الاعتبار يبطل اختيار الباري تعالى في شرعية الاحكام وتعيين الحلال والحرام فضعيف
تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات
واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا
لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على مذهبهم
في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان من افعال العباد حسنا
ولا قبيحا عقلا فاللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي
ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن
من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى
بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف
فذلك المرجح ان كان من العبد ننقل الكلام اليه وتسلسل وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل
بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد
مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا
على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابي الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت
بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد
ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في
مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الباري تعالى فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب
لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذ نبي
من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل
والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك
انجاء النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب

اي فلا يجوز ان قوله لذات الفعل دون ما يكون الحسن لذات الفعل او لصفة لازمة له في الاثار اللزومية

الحسن الا الاخبار الا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض والا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد تقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغدي كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومعنى الاستلزام على انحصار الاخبار الغدي في هذا الوجه وقد تقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومعنى الكل على ان لزوم الحسن وعدم القبح قبيح وان كل حسن او قبيح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيستلزم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام الذي اتكلم به الان ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغلطة تحيرت في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولذا سميتها مغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا تناقض الا اذا اعتبر حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فانا اذا فرضنا كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال النسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وح فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المنتزعين بناء على اخذ احدهما الى الحكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وتمام من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام

بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبا كان الاخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاامتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه واتمام المنع والدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن البارئ تعالى مختارا في الحكم واللازم باطل اجماعا وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن البارئ بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعترض بانه لو لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى المتنازع الثاني من استوى في غرضه الصدق والكذب وانقاذ الغريق واهلاكه يؤثر الصدق والانقاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل لكونه اصلح اوفق لغرض العامة وابقى برقة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوي لا التساوي فانه محال الثالث لو كانا بالشرع لما ثبتا اصلا لان امتناع كذب البارئ وامره بالقبيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور وحينئذ الرابع لو لم يقبح منه الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامس من عرفه بذاته وصفاته ونعمائه ثم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجة والولد وسائر سمات الحدوث والنقصان واصر على الكفران وعبادة الاوثان علم قطعا انه مورد الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرائع بذلك واستمرار العادات عليه السادس لو لم يكن وجوب النظر عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر ولقوة الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن والقبح عقلا في بعض الافعال للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه

الاول هو محمد تمام القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم ومتعلق المدح في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس للفعل مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع ولا تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يوثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم ان قطع عند وقوع المقدور المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه في نفسه في حق غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع بل لما مر الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبيه له ان قولنا لا تدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبيح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نعقد للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب

على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك ودوام العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر بجوابه ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل الة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض

المبحث الرابع لا قبيح من الله تعالى وان كان هو الخالق للكل ولا واجب عليه فان حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء وثبوت قبائح بالعقل ذهبوا الى انه يفعل البتة ما وجب ويترك ما قبح فوقع الاتفاق على انه لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا واضطروا في تفسير الوجوب عليه ثم اضطروا الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية لا خلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفي في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من عدم وجوب شيء عليه هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل وبمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن

من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلّم فلا توافق مذهبهم الى صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتاخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعل به البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا وكان الوجوب ح مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة او دعاء من شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة

المبحث الخامس لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعمدتهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض عبث فلا يليق بالحكيم وقد عرفت ضعفها • جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شيء او يجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما تعولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمغاتيه يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم ومشقة وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية بل المنكرين للشرايع يستقبحون تكليف المولى عبيدهم ما لا يطيقون ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله عن الغرض واما لقصد حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول فان قيل لا منافي تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لا سرار اخر كما في التحدي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب • ثم المتنازع في الاول ما امكن في نفسه ولم يقع متعلقا بقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمستحيل لا يتصور الا على سبيل التشبيه او النفي ولا ما امتنع لسابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع في الجواز والا فالوقوع منفي بحكم النص والاستقرا وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على الترك والا فعلى قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس على ما ينبغي وكذا تمسك المجوزين بمثل فأتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف

قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لاستحالة الجهل على الله تعالى وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابي لهب مكلف بان يصدقه في جميع ما جاء به ومن جملته انه لا يصدقه اصلا فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار او بانه انما كلف التصديق بما عدا هذا الاخبار ضعيف • يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فنقول مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره فان قيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا بقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه الا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا لجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع نزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم يرد على المتنازع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى واخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم والخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريرا اخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون

عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس

وهو جهله وكذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال

بقدرة العبد وهو معنى لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا
بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى
ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك
لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة
التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق
وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان
وفاقا مع استحالته منه لانه لو امن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لا نسلم انه لو امن
لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا
فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغير علم الى جهل كما اذا قدرت
الاتي بالقبيح اتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق
الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير
الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل
وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان ليس هذا من المتنازع فلا يكون الدليل على التقرير
واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته
لجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا
من تكليف المحال بل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب
امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره
ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين نقيضين وذكر الامام رحمه الله في المطالب
العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع
الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة
ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر
لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
بحسب اصله وان امتنع لسبق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز
بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به
على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار
وهذا في غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستفاد في العادة عما وقع في
الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف
• اما نفي الغرض فمن ادلة القوم ما يفيد لزوم المنفي كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان
ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وقولهم قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون
البعض غرضا وتبعا للبعض ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون الغرض
قطعا للسلسلة وقولهم لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع لاحد وهذا اقرب لان تعليل
بعض الافعال سيما شرعية الاحكام مما شهدت به النصوص ويكاد يقع عليه الاجماع وبه

يثبت القياس والله اعلم • ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة
بالاغراض يفهم من بعضهم عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء
من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم
في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو
معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض
للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة ويعود الالزام
ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري
لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم
باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية
من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال للكل حتى لا ان
يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا اخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض
على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول
الذي يصلح ان يكون غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء
من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا
بخلق وسائط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه
لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض في عموم
وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال
سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم
واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحل بحث • خاتمة • ذهب المعتزلة
الى ان الغرض من التكليف هو التعريض للثواب فانه لا يحسن بدون الاستحقاق
الحاصل بالمشاق ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله
جنات الاية الثاني انه لا غرض سواه اجماعا لانكم لا تثبتون الغرض ونحن ننفي غيره وتعيينه
الثالث ان التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون
التعريض للمنفعة هي الجهة المحسنة ورد بان المترتب قد يكون فضلا من الله تعالى لا اثرا
لما ترتب عليه وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة وتصديق فيمن امن ومات
ولا نسلم الاجماع على انه لا غرض سواه فقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل حفظ النظام
وقيل امر لا طريق اليه للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه الغرض الا بعد ثبوت لزوم الغرض
ولم يثبت • وذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على
الكفر والفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة من السرور والتعظيم

فان ذلك لايحسن بدون الاستحقاق ولاخفاء في ان للافعال والتروك الشاقة
تاثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب
واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات
تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مومن فلنحيينه
حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة العقول
اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض
سوى ذلك اجماعا لانا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان
البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب بانواع
واضرار غير المستحق للمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من
اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر
او الفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب
والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله شيء فظاهر واما على القول
بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وعظمهم
انما نشا من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد والمنعم
لا يليق بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا
يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعيم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا
خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان
غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر
بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات
الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى واثرا مع العمل كيف وجميع الاعمال
لا يفي بشكر القليل مما افاض علينا من النعماء وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رات ولا
اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن امن ومات
في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما
فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الاخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام
بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد
قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق
ويحتمل ان يكون امرا لا يهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار
لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف
في خالص ملكه وخامسا بان العمل والثواب على ما ذكرتم تشبه اجارة ولا بد فيها من
رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف الاف الاجرة المثل والحق ان القول بالقبح العقلي
ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار من جهة انه
الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب دائم وان كان سببا
عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله يقبح بخلاف تكليف المومن حيث يترتب

اختياره

وليس كذلك على اصلهم لانهم يقولون بالوجوب العقلي
فعلى تقدير عدم التكليف يلزمكم استحقاق العقاب بترك
الواجب العقلي من خطه

عليه منافع لا يحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب
ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحق فيه
العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة
بان لنا اصلا جليلا لا يخل فيه امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل في بادي النظر
مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر
عليهما الصلوات والسلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده
او عبده للتاديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه
جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون
حيث تعجبت الملائكة من خلق ادم صلى الله عليه وسلم وبه يتبين حسن خلق الموذيات وابليس
وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا اتممتم هذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم. الفصل
السادس في تفاريع الافعال وفيه مباحث. قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق
الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والاجال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه
فصل تفاريع الافعال لابتنائها على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه
وفعله وان قبح المخلوق. المبحث الاول الهدى وقد يراد به الاهتداء ويقابله الضلال وقد يراد
الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال وقد يستعمل الهداية في الدعوة الى الحق وفي الاخرة
وفي الارشاد في الاخرة الى طريق الجنة والاضلال في الاضاعة والاهلاك وقد يسند ان مجازا
الى الاسباب وانما الخلاف فيما يدل على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع والختم
على قلوب الكفرة والمد في طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من انه لا خالق
وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية او البيان بنصب الادلة او منح
الالطاف والاضلال الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او منع
الالطاف والاسناد مجاز وهذا مع ابتنائه على فاسد اصلهم ياباه ظاهر كثير من الايات.
الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال
اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والاشارة
اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية
في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم
اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله
في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الاخرة الى طريق
الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه
ءاذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القران
يهدي وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام
في الايات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال كقوله تعالى والله يدعو الى
دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره

ضيقا من يهدي الله فهو المهتد ومن يضلل فاولئكهم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل
بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم اي طبع الله عليها
بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان
والاهتداء والكفر والضلال ان شاء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد
انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح فيه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على
الارشاد والى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الاخرة الى طريق الجنة والاضلال
على الاهلاك والتعذيب والتسمية والتلقيب بالضال والوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم
ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المومن دون الكافر وبعضها
ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله عليه وسلم وبعض معاني الاضلال لا يناسب الله تعالى
جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى
مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل فيضل به كثيرا او بواسطة
الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في يضل بها من يشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة
على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة
ولا تعذر وبعض المواضع من كلامه يشهد للمتامل بان اضافة الهداية والاضلال الى
ليست الا بطريق الحقيقة والله اعلم **البحث الثاني** قال الامام اللطف والتوفيق والعصمة
خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والموفق لا يعصي وبالعكس وقيل
العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقيل خاصة يمتنع بسببه صدور الذنب عنه
وقال الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار
المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين ويسمى
المحصل والمقرب ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق وللترك القبيح باسم العصمة
وقيل التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف
والعصمة لطف لا داعي معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة
عليهما قالوا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس في معلومه ما هو لطف في حق
الكل ومن ههنا حملوا المشية في مثل ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها على مشية قسر والجاء
اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق
بعينه فان عممت كان توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره
امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على
ان القدرة مع الفعل وليست تصلح للطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال
العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور
مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه
ورد بانه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفي
كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما
مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان

محصلا له فلطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم
العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان
منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية
مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده **البحث الثالث**
الاجل الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه وهو
واحد والموت من فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جري العادة والمقتول
ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حياته وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك
الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت
ولا الحياة وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره وقال عليه الصلوة والسلام
لا يزيد في العمر الا البر معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر في العمر مع ان الخبر
من باب الاحاد تحتمل كثرة الخير والبركة وتجويز تاخر الموت ليس تغيير العلم الله تعالى
بل تقرير ولان عدم التمكن انما يتصور على تقدير العلم بذلك ووجوب الجزاء على القاتل
بما اكتسبه من الفعل وارتكبه من المنهي لا ينافي المحل من الموت • الاجل في اللغة الوقت
واجل الشيء يقال لجميع مدته ولاخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او اخر الشهر وفسر
بقوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل البعث وبعضهم
بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في اخر مدة الحيوة
فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان
المقتول ميت باجله اي موته كان في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حصوله
بايجاد الله تعالى من غير صنع العبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت
في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدليل القتل
وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل
العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل
قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح الذي هو بايجاد
الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها عين
بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قولهم افان
مات او قتل لكن لا خفاء في ان المعنى بمات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة
موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل
الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى مدة هو اجله
الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك
الوقت لنا الايات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير
تقدم ولا تاخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت
ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله

لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر
لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه ولا ينقص عمر شخص من اعماره وبالغ
بعد امثاله واما الحديث فخبر واحد بل معارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة
والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته
الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى
موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان فيه
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله
لم يستحق القاتل ذما ولا دية ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث
بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف يقتضي العادة بامتناع موتهم
في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس لما ثبت في المحل
من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور الامارات لم يبق حيا
عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة
والغرق والحرق وتمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره
الله تعالى مغيرا لامر علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى
بانه لا يقتل وح لا نم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الذي
لولا القتل لانه تقرير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم
الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على
ما يراه الاستاد وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته
بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا
يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول
قبل ذلك امر المعلوم في حقه انه لو قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجله
قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر
الى امد وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع اللزوم لجواز
ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل وقت
وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى
بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه
تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر
لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من
جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد اخر هو اجله اثنان
وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجال
اخترامية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والافات ⁘ المبحث الرابع الرزق
ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق احد

وقيل لينتفع به وقد يخص بالماكول وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه ليخرج الحرام
جريا على اصلهم في القبيح فمن لم ياكل طول عمره سوى الحرام لا يكون مرزوقا لنا النصوص
الدالة على ضمان الارزاق قالوا فلم يرفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي
في تحصيله قلنا لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح ⁘ الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق
وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما
من الماكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان بسوق للانتفاع لانه يقال لمن ملك
شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل
احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة
الانتفاع والتمكن منه على ما اراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة و
الثمرات يسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسيره المعنى المصدري
التمكين من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا من الحرام
وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان ياكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكل لم يجعل
غير الماكول رزقا لا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا واراد بالعبد
ما يشتمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج
رزق الدواب بل العبيد والاماء مع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم
الا ان يقال المراد الملك المنسوب الى المجعول طلقا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى
الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا بد
مع هذا من قيد الانتفاع وح فخروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع
به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الله
وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد حكم
ولزمهم ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض
عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا
لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم ولا العقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح
لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب فان السعي
في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسع
على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك
عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا ⁘ المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء
ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى ولو كان البعض من اكتساب العباد فالمسعر
هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة ⁘ السعر تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء
ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه وربما يكون
بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبما له فيه اختيار
كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله

وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كالمرو ومباشرة كالمواضعة على تقدير الايمان

البحث السادس ذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله امور **الاول** اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبعد عن المعصية لا الى حد الالجاء واستدلوا بانه لو جاز منع ما يقرب الى المامور به لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع اللطف نقض للغرض وتقريب او تحصيل للمعصية فيقبح وبان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بان من قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فيلزم ان لا يبقى كافر ولا فاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقناطا واغراء ولما خلا عصر عن الانبياء والاولياء والخلفاء لما لم نقل بوجوب شيء على الله تعالى كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد كثروا الكلام في تفاصيلها ولنعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفرعوا الوجوب عليه تارة بانه لا بد ان يفعل لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مخل في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة مع ان كل مامور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض للغرض الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المامور به مرادا او غرضا ويتعلق ببعضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف لكونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر والفاسق لا يخلو من لطف فلهذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطفا في ايمان عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشية الله تعالى وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في اواخر سورة الانعام وحملها على مشية القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم هراء لانه لا يدل على ان تعليق الامور بمشية الله تعالى كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته ورضاه وامره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها الثاني

انه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله تعالى انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف **الثاني** العوض وهو نفع خال عن التعظيم في مقابلة ما يفعل بالعبد من الالم ونحوه وبجبلان تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقا ولا مشتملا على نفع او دفع ضرر ولا عاديا قالوا الالم ان وقع جزاء سيئة فعقوبة والا فان كان من الله او من مكلف لا تمكين له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى او واقعا بامره او اباحته او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا في لزوم دوام العوض وفي لزوم العلم عند الايفاء بكونه حقه وفي جواز تفضيل بعضنا عوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض في الاخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي جواز لزوم التفضيل بمثل الاعواض من غير سبق الالم واضطربوا في اعواض الام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم يكون في الدنيا ام في الاخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم بما العوض نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بازالة الالام على العبد وتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكوة وبازالة الغموم التي لا يستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكنه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا كمثل الم الاحتراق حين القي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيهما بطريق جري العادة فالعوض على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه الموازية لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له تخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية كيلا ينفع الم وقد صرحوا بان الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا معقولا بطريق جري العادة فيخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الالام والاعواض فروع واختلافات لا باس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء السيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه

وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله من حسناته واعطاها المولم عوضا
لايلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرف عمن
الايلام قالوا يجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال
والوحوش والسباع فان كان ملجاء اليه بسبب من الله كجوع من خوف ونحوهما فالعوض
على الله والا فعلى المولم عند القاضي وعلى الله عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعد النهي
اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من القى طعاما الى الكلب فاكل
ثم اخذ يضربه وللقاضي ما ورد في الحديث من انه ياخذ للجماء من القرناء وما ثبت في الشرع من
وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي
مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها يكون بايفاء العوض من عنده واما التكليف
فانما هو لحفظ المواشي عن السباع والاموال عن الضياع حتى لا يجب منع الذرة عن اكل
الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق عنها اللهم الا اذا لم يقلب العاقل
بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره بتالم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال
البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تاخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم
عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى اللذة والالم في كونهما لطفا
فالجمهور على انه لا يتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف
وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما كما بين المنفعتين لان الايلام يكونه عوضا ولطفا يخرج
عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع
لاغتم بانقطاعه فثبت عوض اخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام
لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها
انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا
بناء على ان الغرض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب يعتبر التعظيم فلا يجب بدون
علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء حق المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه
في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة
ولم يصل وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل
ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح
نقله الى الغير بفعاله بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب
على العبد فعند القاضي لا يصح لانه المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني وجهالة
لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب
عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك متاكدة ومنها اختلافهم في ان العوض
هل يجب ان يكون في الاخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا
ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على النقيض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض
ابتداء من غير سبق الم اولا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الالام ويحسن لمجرد
العوض كما هو راي ابي علي بناء على ان للعوض اللازم المستحق مزية على المنفصل به

غير لزوم واستحقاق ام لابد مع ذلك الطاف للمولم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب
الاتعاظ والاعتبار كما هو راي الضيمري ام لابد من كلي الامرين كما هو راي ابي هاشم بناء
على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال
ان المستحق اللازم مزية على المتفصل به الغير اللازم انما هو في حق من توقف من تفضيله
وقيل هل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موثوقة
يتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا
اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله تعالى عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما
الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الضيمري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور
المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا العقل حسنه ومنها انهم ذهبوا
الى الام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنت لالتزام اعواض يزيد عليها
ثم اضطربوا في انها يكون في الدنيا ام في الاخرة وفي ان البهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها
العقل والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير
ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها
ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب
الثالث الجزاء وسياتي وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسياتي
في مقصد السمعيات على التفصيل الرابع الاخترام اذا علم من المعصوم او التائب انه
يكفر او يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت الغرض وجمهورهم على انه لا يجب لان تفويت
انما هو بفعل العبد ذهب بعض المعتزلة الى ان البارئ تعالى اذا علم من المومن المعصوم
او التائب انه ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان في تركه تفويتا للغرض بعد
حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد
وهو المعصية لا التبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم
ابليس مع ما روي انه عبد الله عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان
مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول
المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى
من يكفر واما اذا علم من المومن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق
انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المومن
اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلف امن واما تبقية
ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصي بوسوسته
يعصي لو لا وسوسته الخامس الاصلح للعباد في الدين عند البصرية والدنيا
ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من الاصلح
لكل احد حتى ليس في المقدور ما لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا كان تركه بخلا
وسفها كالحكيم امر بطاعة ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل اليها وكالكريم
استدعى حضور ضيف وترك تلقيه بالبشاشة الى الفظاظة وقد يتمسك

بان وجوب الفعل عند خلوص الداعي والقدرة قطعي ونحن نقول بعد التنزل لو وجب
الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلي طول عمره بالمحن والآفات ولو وجب بمقتضى
تمثيلاتكم على كل واحد ما هو اصلح لعبيده وللزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار
وان يكون كل ما يفعله بالعباد اداء للواجب فلا يستوجب شكرا وان تتناهى مقدوراته
من التكليف وان يكون اماتة الانبياء والاولياء المحسنين والكرماء وتبقية الظلمة
والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الكفر اصلح للعباد وان لا يحسن الدعاء
لدفع البلاء وان يتساوى امتنانه على الكفرة وعلى الانبياء وان لا يبقى له في التفضل
مجال ولا يكون له خيرة في الافضال وذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على
الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون
بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار
والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل
احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا
والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم
في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق
وافعال الغني المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعة عبده وقدر على ان يعطي له
ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة
البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظة
واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لاحد
واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فالواجب
عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر
الارادة انما هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان
والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون لشيء بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان
عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد تسليم
وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذاك لنا بعد التنزل الى القول بوجوب شيء على الله
وان ليس الصلاح والعباد بخلق الله وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق
الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام والمحن والآفات
الثاني يلزم على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبيده ونفسه
فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم
ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يوفي عليه فيحسن
لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في
النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا اخفاء في ان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول

اصلح وايضا اذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تجربة مشقة فلم لا يكون
انقاذ من علم انه يعود اصلح مع انه تجربة راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى
على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن ترد وديعة ودينا لازما الخامس مقدورات
الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد
فان قيل انما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرة
فيما اذا زاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يقبل ان يكون
ضم الصلاح الى الصلاح فسادا او يقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جري
العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء
في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدر والزيادة من الدواء ليس من ضم
النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم
الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة
التي هي المرض بل اثبات برودة يزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين
فانه لا يتقدر ولا ينتهي الى حد فكل صلاح الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر
الاصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب
بانكم لا تعتبرون في وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله
انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه
لا يدركه بل يقع في العقاب وانه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا السادس
يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرياته
المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى
منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب
العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم
لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف
والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي فرجع
عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير
قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين
المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير
سفها وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على ان الدعاء لدفع
البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير
الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى ابا جهل لعنه الله عليه مقدوره
من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين ابي جهل لعنه الله
في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي صلى الله عليه وسلم الى محض اختياره من
غير امتنان وان منع ابا جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم
السفه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل

محال ولم يكن لله تعالى خيرة في الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى ادم ونوحا وال
ابرهيم وال عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر
من ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح لعباده لما اضل المعتزلة طريق الرشاد **الفصل
السابع** في اسمائه وفيه مباحث ٥ معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى
ومرجعها الى ما له من الصفات والافعال والمتاخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه
من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله توقيفية
المبحث الاول الاسم هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وضعه
او ذكره فتغايرها ضروري وما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد
بالاسم المدلول كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصيل الشيخ بان
الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لا هو
ولا غيره كالعالم مبني على انه اخذ المدلول بحيث يعم التضمني واراد بالمسمى نفس الذات
والحقيقة وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك وقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
مع انه يوهم ان المتنازع اسم ولیس كذلك ضعيف اذ قد يقدس الاسم
ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهوما
لا ينافي وحدة الذات فان قيل لا خفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول
والمسمى فلا يظهر ما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول
كما في كتب زيد وقد يتعلق بالدال كما في كتبت زيدا حتى كان لكل لفظ وضعا علميا
بالنسبة الى نفسه كما في قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر على ان من الاسماء
ما هو من افراد المسمى كالكلمة والاسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالانسان
وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو عليه
من الافراد فلا يبعد ان يورث هذه الاطلاقات اشتباها في اطلاق ان الاسم
نفس المسمى ام غيره ٥ الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما هو مصطلح النحاة والمسمى
هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء
باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب
اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء
الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره
كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر
وكل ما يدل على الصفات واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية
اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما
يقولون ان القراءة حادثة والمقرو قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي
فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق
لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم

واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات
ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه
لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا
ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق
بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في
الغمد بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق حينئذ معناه الاقتدار على ذلك واما النقل
فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون
من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي
واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة
للنبي عليه السلام بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال
عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ وترجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد
كاتب اي مدلول زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت
في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن
الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر
بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام
على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم
مقحم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام
التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن يسمي نفسه بالسلطان وليست عنده
الات السلطنة واسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال
اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذات الاصنام
دون اساميها بل ربما يدعى ان في الايتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى
الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك
ثم عورض الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه
متصف بانه متركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف
بذلك فربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من
الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه الصلوة والسلام
ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع
ليس في نفس اللفظ بل في مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة
فعل الواضع او الذاكر لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الاية والحديث على ان الحق ان
المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد
هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالايات والحديث مما لا يكاد
يصح لان النزاع ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والاسم
والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم الا ترى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد الاسماء

الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره الامام
الرازي من ان لفظ الاسم مسمى الاسم لا الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج
الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه
مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الآن وجه تمسك الاولين
في ان مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء فسماه الذي هو
اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الالهية يرد اشكال الاضافة
ووجه تمسك الاخرين ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ
الرحمن الرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير
المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر انه ليس
الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من
جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها وان اريد
بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج
الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف
المشتهر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد
كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء
لفظه يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر واوردنا الهذا زيادة توضيح و
تفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان
جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورايت حيوانا وقد يراد
جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه
في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره • المبحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة
والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف الباري
تعالى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعرا باجلال من غير وهم اخلال
لنا انه لا يجوز في حق النبي صلى الله عليه وسلم بل ادنى الناس قالوا شاع
في سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال الامام الحل والحرمة من احكام الشرع فيتوقف
على دليل شرعي ولا عبرة بالقياس في الاسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال
الغزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولاتها فيجوز بدلائل اباحة الصدق بل استحبابه
الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يصح الا ممن له الولاية وانما لم يجز مثل العاقل
والفطن لما فيه من وهم الاخلال ولا مثل الحارث والزارع لعدم الاجلال • لا خلاف في
جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا منعه
وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه مما يوهم نقصا
في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين
وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقال يجوز اطلاق الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون
الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما

للمكتوب والرحيم اسم لما رتم من العظام اي بلي وباسماء الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك
المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق
في فوائد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه
بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا
اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير
فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما
ترادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل
منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء
والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام
الغزالي اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلائل الدالة
على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب
والمالك وما يجري مجرى ذلك فان قيل لم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي
وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية يمتنع في حق الباري
فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة
والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان
الدراية يشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن
وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل وقد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه
مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزي والمنزل والمنشي والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي
في صحة الجواز على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق
الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب • المبحث الثالث مدلول الاسم
قد يكون نفس الذات وقد يكون ماخوذا باعتبار الجزء او بعض العوارض من الصفات والافعال
والسلوب والاضافات وبهذا الاعتبار كثر اسماء الله تعالى ولا خفاء في امتناع الثاني واختلفوا
في الاول وزعموا ان فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشيء لجواز ان يكون الواضع
هو الله تعالى او يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون الى ان الله علم للذات
فان قيل ما يصح اتصاف الباري تعالى به كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة
وخمسين فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزائد
يجوز ان يكون قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم
الاعظم داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها بالنسبة الى
ما عداها على ان الزيادة المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين
والله اعلم بحقيقة الحال • مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون
ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب
والاضافات ولا خفاء في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون
باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز

بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من أله او وله بوله اوله او لاه يليه اذا احتجب اولا يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لاينافي العلمية ولا تقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه لكونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس او يتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التميز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لاتناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستاثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالباري والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض اخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من غلمانه الجملة كاف لمهماته من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في تسعة وتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله تعالى وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال

بعض

بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان يذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك ذو الجلال والاكرام وقيل حفظها او التامل في معانيها

المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يليهما ومباحث الامامة

الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبإ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فقلبت الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة

المبحث الاول النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن خص بشريعة وكتاب والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصى لطف من الله تعالى ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولا عبث خلافا للحكماء وبعض المتكلمين ذهابا الى ان مقتضى الحكمة يجب ان يقع لامتناع السفه كالمعلوم وقوعه لامتناع الجهل النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيهما من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل

تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من
مقتضيات حكمة الباري تعالى فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله تعالى
وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال
مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الاغذية والادوية التي لا يتميز عن
السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا يفي بها الاعمار وخلق الابدان
التي لا تبقى بدون الغذاء الا الى الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع
لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم
بان شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من الامتثال والاجتناب وانه
لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن وجد منه ودعا الى الاتيان ببعض
منها والانتهاء عن البعض كالجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن
القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة
بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في جعل بعض الافعال
بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع
لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر
بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه
في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق
وسبيل النجاة والرشد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن
صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن
الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على
البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان ترويج امثال هذه المقالات
توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة
ومفض لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها
ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا يبتني على استحقاق من المبعوث
واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم
حيث يجعل رسالاته ◦ وللمنكرين شبه الاول انها تتوقف على علم المبعوث بان
الباعث هو الله تعالى ولا سبيل اليه ورد بجواز نصب الادلة او خلق العلم الضروري
الثاني انها عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما قبح يترك وما لم يحسن ولم يقبح يفعل
حسب المصلحة ورد بانها تعاضد العقل فيما يستقل وتعاونه فيما لا يستقل وتدفع
الاحتمال فيما يظن وتكون الطريق فيما لا يدرك مع ان التفويض الى العقول المتفاوتة
مظنة اختلال النظام الثالث ان مبناها على التكليف بما لا ينتفع به العبد لتضرره
ولا المعبود لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن التوجه التام ورد بان نفعه غالب
جدا الرابع ان في الشرائع ما يشعر بانها ليست من عند الله كافعال الصلوة
والحج والوضوء والغسل وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل ورد

بانها ابتلاء وتاكيد لملكة الامتثال عند الظاهريين وحكم واسرار خفية ظاهرة على
المحققين الخامس القدح في المعجزات وسيأتي ◦ المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها
واعتد لها ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام
ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات
وظهور الملك على البشر ونزوله من السماوات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله
كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد
واوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة فبالجملة للمنكرين شبه
الاولى ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك
والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا له او يخلق علما ضروريا فيه الثانية وهي للبراهمة
ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن
نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ولا يفعل ويترك وان جاء به النبي فاذا ما كان للحاجة
اليه فان قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد
الاحتمال لا يعارض الاضطرار المنجر الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما
يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده النبي بمنزلة الادلة العقلية
على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع
الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا
يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع
والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا ينحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها
على ما تقدم الثالثة العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا
يشتمل على فائدة للعبد لانه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه
عن الاستفادة والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو اقصى الاعمال ونهاية الكمال اعني
الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته والجواب ان مضارته الناجزة قليلة جدا بالنسبة
الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية
فضلا للكاشفين من اسرارها الخفية واذا تاملتم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شاغل
عنه على ما توهمتم الرابعة وهي لاهل الخلاعة والمنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة
انا نجد الشرائع مشتملة على افعال واهيات لا يشك في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا
يامر بها كما تشاهد في الحج والصلوة وكغسل بعض الاعضاء لتلوث بعض اخر الى غير ذلك
من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع
ابتلاء للمكلفين وتطويقا لنفوسهم وتاكيدا لملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل
فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض المحققين
في كتاب اسرار الشريعة الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وسيأتي
باجوبتها ◦ المبحث الثاني المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة
وقيل امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة وزاد بعضهم قيد موافقة الدعوى

وبعضهم مقارنة زمن التكليف اذ عند انقراضه تظهر الخوارق لا لقصد التصديق
المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم
اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما
في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على راي الاشعري ان العجز
تجوز اذ هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة
وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه
اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة اضطرارية والمعجزة
في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول
الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل
جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد
المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان
يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر
والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي
ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن
ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد
الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا
قال الشيخ ابو الحسين هي فعل من الله او قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق
وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا
فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار
الصدق لعدم الدعوى ح كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان
المعجزة قد تتاخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب
عن الاول بان ذكر التحدي مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فيما جعله
شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته
في الفعل ونازعته الغلبة وتحديته القراءة اي قلت اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة
حتى لو ظهرت اية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت اية
من غير اشعار منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان يقول اية صدقي ان يكون كذا وكذا
ولا يحتاج الى ان يقول هذه ايتي ولا ياتي احد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبي ماض معجزة
للغير وعن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب
والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت
متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه السلام
حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تاسيس لقاعدة البعثة
والا فكرامة محض وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اي ارهاص او كرامة
والا فارهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله وابتلاء كما اذا ظهرت على من ادعى

وكان يستغنى بالدعوى عن القيد بقيد الاقتران

الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا ظهورها
على يد المتاله دون المتنبي وعن الثالث ان المتاخر ان كان بزمان يسير يعد مثله
في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة
هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه تراخى الى وقت وقوع
ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح
من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة او العلم بها لكن
لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي
ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي اخر فلا امتناع
وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا اخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الاخرة
من الخوارق ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف
لا يشهد لصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم • ثم ان امكانها ضروري
وكذا امكان نقلها الى الغائبين • قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز خوارق العادات
سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما والمدعي للنبوة شخصا اخر عليه
ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين
لان اقوى نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه
على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة نفرض عدد التواتر
فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق
كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين ما ثبت
اليقين به فيكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها
ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضروري وابداعها
ليس ابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل
والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب
وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع
لا يستحق الجواب • واما وجه دلالتها فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا
الملك وطولب بالحجة فقال ان يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات
فعل وهذا توضيح بالمثال لا استدلال بقياس الغائب على الشاهد فان قيل ههنا انواع احتمال
لا يثبت معها المقصود الاول ان يستند ذلك الامر الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج
في بدنه او اطلاع منه على بعض الخواص او الاوضاع الفلكية او الى ملك او جني او غير ذلك
الثاني ان يكون ابتداء عادة او تكريرا لما لا يكون الا بعد دهور الثالث ان يكون مما
يعارض لغرض وعورض ولم ينقل الرابع ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء
الغرض في فعله او لثبوت غرض اخر كلطف المكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي اخر
او ابتلاء للعباد او اضلال لهم وبعد كونه بمنزلة صريح القول بانك صادق فانما يفيد
لو استحال الكذب في اخباره وما ذاك الا بالسمع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية

لاننا في حصول العلم القطعي كما في ساير العاديات وتفصيلا اولا انا بينا ان لا موثر
سيما في مثل هذه الغرائب الا الله على ان مجرد التمكين كاف في افادة المطلوب
وثانيا ان الكلام فيما علم قطعا انه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته
مع فرط اهتمام وكمال الاشتغال ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل
زمانه كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة
في زمن محمد عليهم الصلوة والسلام وثالثا انه لا خفاء في ترتب الغايات على افعاله
وان لم يكن اغراضا على انا لا ندعي سوى انها تدل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضا
او لم يكن ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جاز عقلا فمعلوم الانتفاء قطعا
ومنا من قال باستحالته لافضائه الى التعجيز عن الدلالة على صدق دعوى الرسالة
او لان الصدق لازم لها بمنزلة العلم لاتقان الفعل او لان التسوية بين الصادق والكاذب
سفه وخامسها انها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله تعالى
بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا او انشاء الرسالة فيك • وجه دلالة المعجزة على صدق
دعوى الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله
يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى
انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم
من سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه
من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغايب على الشاهد وهو على تقدير ظهور
الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبر نحوه بلا جامع لافادة اليقين
في العمليات لافادة الظن وقد اعتبر نحوه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي
هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد
من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل
لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر
القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب
لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب
من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق الجزم به وهي انواع
الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه
او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند
الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره
الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون الا في دهور متطاولة كعود
الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض
لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او المواضعة من القوم وموافقة في اعلاء
كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او لعوض فلم
يشتغل بمانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله

القضية

خارقا للعادة بل ابتداء عادة او اراد
انتهاء عادة او تكرير عادة لا يكون

على ما هو المذهب واما الثواب عرض اخر مثل ان يكون لطفا لمكلف او اجابة لدعوة او معجزة
لنبي اخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه والنظر والاجتهاد في دفعه كما
في انزال المتشابه واضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله تعالى يضل من يشاء
من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان
المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل
الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى
مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات
والتجويزات العقلية لا ينافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم
بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات
كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته واضلالهم
برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لا موثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى
وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من
قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهبت المعتزلة الى ان المعجزة يكون
فعل الله تعالى او واقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين
عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم
فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس
ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب
في زمن عيسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد
صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والاثار على بعض افعاله
وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول الا انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت
على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان
ظهور المعجزة على يد الكاذب لا لاي غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى
فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم ساير العاديات وهذا ما قال القاضي
ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز اخلاء
المعجز عن اعتقاد الصدق وصح تجويز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة
العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلا فالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة
الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لازم
بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال و
الماتريدية لاستحالة التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي
وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه
وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلامه واخباره ومن ههنا يصح التمسك
بخبر النبي صلى الله عليه وسلم في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا يشير
ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت

الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا وارسلتك لشاني من غير قصد الى اخبار واعلام ثم ثبت
وتحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لنا نفي الكذب عنه بغير النبي على ما سبق
فلا اشكال **خاتمة** طريق اثبات النبوة على الاطلاق على المنكرين هو المعجزة لا غير وهذا اذ الابناء في
خلق العلم الضروري او ثبوتها باخبار من نبي اخر او كتاب • لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق
العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص
التورية والانجيل في نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هرون
وكالب ويوشع عليهم السلام فما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة
لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح
دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق
وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سياتي من
الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة
على ما سنبين ان شاء الله تعالى • **المبحث الثالث** قال الحكماء ان الانسان يحتاج في تعيشه
الى اجتماع مع بني نوعه وتشارك لا يتم الا بمعاملات ومعارضات تفتقر الى قانون متفق عليه
وهو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميز عن الاخرين بخصوصية من قبل خالق الكل
وايات تقتضي الاقرار به والانقياد له وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع على المغيبات
لاتصال النفس بعالم الغيب وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور افعال تعجز
عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة ومدن
فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا بدنها من الاجسام
وباعتبار السكنات الامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم
القدس واستتباعها القوى الغاذية وخمودها ومن ههنا جاز ان يتمثل لقوته
المتخيلة الكاملة العقول المجردة والنفوس السماوية سيما العقل الفعال الذي له زيادة
اختصاص بعالم العناصر اشباحا متصورة يخاطبه ويحدث في سمعه كلاما منظوما
يحفظ ويتلى وهذا هو الوحي ونزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لنظام
المعاش ونجاة المعاد وصلاح العباد مع نفي القصد والغرض في افعاله والعلم
بالجزئي على الوجه الجزئي في اوصافه فقرروه بالعناية الالهية اعني احاطة علمه الازلي
بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضان ذلك النظام على الترتيب
والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم
ولا خفاء في ان هذا لا يكفي فيما ثبت بالضرورة من الدين • طريقة الفلاسفة انهم يقرون
بالاحتياج الى النبي والشريعة وثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة
من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في تعيشه
الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء
الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح
الحامي من السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد

القيام بجميعها بل لا بد ان يخبز هذا لذاك وذاك يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة الى غير ذلك
من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات
فيما بينهم ومعارضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف
ضابط لما لا انحصار له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من
انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له
من شارع يقرره على ما ينبغي متميزا عن الاخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل ليستحق
طاعته والانقياد والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المحافظة
على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواقع الاحتياج ومظان الاشتباه وتلك
الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم
والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي ولا بد من امر مختص به يدل على
ان شريعته من عند ربه ويقتضي لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قطعا
وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات
ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما قرره في الشفاء وغيره انه يكون كاملا
في قوتيها النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية
لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها
وحاضرها واتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجنبة السافلة يكون بحيث يحصل
لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من الدفعة اذ لا بخل هناك ولا احتجاب وانما
المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان
قوته المتخيلة يكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعونه
كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة يكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فيتصرف فيها
تصرفها في بدنها فيعرفون بالخصايص خصايص هذه القوى ويثبت ههنا الملك هذا المعنى
فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير
الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون
بمعناها على ان الخاصة قد يطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي
يصير خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان يختص بعض
النفوس الانسانية بقوة هي مبدا الافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية
او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شان
اكثر الاولياء وهذا الابناء في اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات
الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار
الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لتحققه في حال
النوم على ما تعرفه في نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي
العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصورها مستند اليها من الحوادث
لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات

خواص الانبياء

والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن قيد
الهذية وخصوص الوقتية والكاملون فقد يدركونها على وجه الجزئي واما بجعلها جزئية
بمعونة الحواس الباطنة على ما قرر الحكماء واما لارتسامها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه
بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم
عليها بحصول القوة لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة مراة مجلوة تحاذي
شطر الشمس فلا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان لقبول كل صورة استعدادا
يخصها والثاني ظهور حركات وافعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق
وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار بل من
الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا بالحلول
والانطباع فيجوز ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام اخر غير
بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها نفس عالم العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة
غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة
وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحتاج اليها في البدن فيجوز
في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستتباعها
القوى الجسمانية التي شانها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد
ان يكون هذا في حق هولاء اولى واقرب منه في المرضى لكون احتياج المريض الغذاء اوفر
وادوم اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط
احتياجه الى حفظ القوى البدنية لحفظ الرطوبات التي بها يعتدل الحرارة الغريزية وذلك
لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف
بامر يقتضي الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى
البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك
مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم هو من يجري مجراه في عدم استيلاء
الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة
في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما يكون متادية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل
من عالم اخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات
الى عالم الحس وقوة متخيلة شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر
لا يعجبها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة فيحصل لذلك الانسان
في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية
اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه
ويحدث في سمعه كلاما مسموعا محفوظا ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان
وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة
وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل الباري
لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم

بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة
فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه
الاليق في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي
افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع
ووجوب ما يكون به النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام
وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية
يقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا يقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء
ولتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق
بها وكيف يجوز ان يكون المبدا الاول والملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا ففي الجملة
قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال انها واجبة في الحكمة اراد تبعية النظام على الوجه
اللايق ومن قال في العناية اراد تمثل النظام في علمه الشامل ومن قال في العناية اراد تمثل
النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد اتضح عن
المقصود بعض الاتضاح من قال ان المدبر الذي يسوق النوع من النقصان الى الكمال
لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرايع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتمكن
الاشخاص من الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله · المبحث الرابع
محمد رسول الله لانه ادعى الرسالة وهو ظاهر واظهر المعجزة لانه اتى بالقران المعجز واخبر عن المغيبات
وظهر منه ما لا يعتاد من الاحوال اما النوع الاول فبيان الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تحدى
باقصر سورة منه مصاقع البلغاء مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية فعدلوا عن المعارضة الى المقاتلة
وهو دليل العجز ووجه الاعجاز عند الاكثرين كونه في الطبقة العليا من البلاغة وعند الكثيرين
الصرفة وهو ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد بان فصحاء
العرب انما كانوا يتعجبون من ذلك لا من عدم المعارضة مع سهولتها وبان ترك كمال
البلاغة ادخل في الاعجاز بالصرفة وبقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية وقيل كونه
على اسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل
اشتماله على دقايق العلوم والحكم والمصالح وقيل على الاخبار بالمغيبات ورد بان كلام
مسيلمة وغيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من البلغاء والحكماء سالم عن الاختلاف والتناقض
ومشتمل على العلوم والحقايق وكثير من السور خال عن الاخبار عن المغيبات ووجه دفع
المطاعن اجمالا ان دهاة العرب مع حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به واذعنوا ولم يطعنوا
بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر وتفصيلا الجواب عما يورده بعض المعاندين من اعداء الدين
مثل ان فيه غير العربي كالاستبرق والسجيل فكيف يكون عربيا مبينا وان فيه خطا من
جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان فيه مقدار عشر ايات من كلام البشر وهي رب
اشرح لي صدري الى الايات فكيف يصح التحدي بسورة واقلها ثلث ايات وان فيه تماسك

به اهل الغواية مثل الرحمن على العرش استوى وان فيه عيب التكرار كقصة فرعون وفبايّ الاء ربكما
تكذبان وويل يومئذ للمكذبين وان فيه اختلافا كثيرا في القراءات فكيف يصح قوله لو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان فيه التناقض مثل فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان مع قوله
فوربك لنسالنهم اجمعين و الكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا
لادم والشعر من كل بحر مثل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك والجواب انه لا يبعد
توافق اللغتين او جعل الكل عربيا تغليبا وان الخطا انما هو في التخطية على ما بين في علم النحو وان الحكي
لا يلزم ان يكون عبارة المحكي عنه وفي التشابه فوائد مثل مثوبة النظر والتوقف والتكرار ربما يكون
من المحاسن والاختلاف المنفي هو تفاوت النظم بحيث بعضه عن الاعجاز ووهم التناقض والكذب
والشعر ♦ محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان
الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من
كان كذلك فهو نبي لا محالة اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرى مجرى الشمس
الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقران واخبر عن المغيبات واظهر افعالا
على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد فلنتكلم في
الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات لبيان اعجاز القران ووجه الاعجاز ودفع
شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقران ودعا الى الاتيان
بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى
البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع
عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولنقل الينا لتوفر الدواعي
وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال
بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القران لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة
والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم من البيان
واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والاتية كما
سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد
الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى
عن المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه
بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب
قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القران بمعنى انها
لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها لو كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه
انه كان عندهم العلم بنظم القران والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان
من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى
عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين

على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا
الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة رضي الله عنهم عند جمع القران
كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود رضي الله عنه
قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القران معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة
والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء ويتوجه بعينها شبهة من ينفي قطعية
الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد
فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون
الجمع بعد النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان
للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد
بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في
الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله
على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره من المغيبات ورد بان حماقات
مسيلمة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف
والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا
في قليل من الايات فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة
النظم ليجعلا مذهبين متقابلين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا ينسب
الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب
والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان
بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القران انحطاطا بينا
قاطعا للاوهام وربما تعذر نظم ركيك يضاهي نظم القران على ما روي من ترهات مسيلمة
الكذاب الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فيلزم كون الاعجاز
بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف واف
منبئ عن المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القران سوى النظم والبلاغة وجهان اخران
من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلقن والاخبار عن المغيبات
المستقبلة متكررة متوالية قلت معنى الاول ان نظم القران وتركيبه يخالف المعتاد من
اساليب كلام العرب اذ لم يعهد تكون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع
على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك
ومعنى الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر
وكان معنى النظم على الاول ترتب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جعلها مرتبة
المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيها العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم
هو توخي معاني النحو فيما بين الكلام على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة
بيان في بعض كتبنا من البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان
فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون

روسهم عند سماع قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك الاية لذلك لا العدم تاتي المعارضة مع
سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل
فيقصد بنفي ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان
يوتى بالكل على الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على
ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الايات في باب البلاغة اعلى وارفع
كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الاية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا ادخل
بالغرض واوضح في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره
ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة الى ان ياتوا بما توازي او يداني ولو ادون
ما القاه واهون ما ابداه واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم في
اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح
مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو داب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته
واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة
وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة
وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى ولو كره المشركون
من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن ليست الا هزءة للساخرين
وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والمشكوة والقسطاس
والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين والمراد انه
عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطا من جهة الاعراب
مثل ان هذان لساحران والذين امنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون
في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة
ورد بان كل ذلك صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذبه حيث اخبر
بانه لا يتيسر للبشر بل الانس والجن الاتيان بمثل السورة منه واقل السور ثلث ايات
ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هرون افصح منه مقدار احدى عشرة اية منه وهي قوله
رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا
يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض في التحدي به سورة من الطوال
او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها اهل
الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها تنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد
في طلب المراد ولفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب
التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي الاء ربكما تكذبان وويل

يومئذ للمكذبين في سورتي الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على
ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه في القران ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على
اثني عشر الفا ورد بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث
يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقرير الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال
بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة يفيد
انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من
عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو في الاية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه
الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام تطلب من شرحنا التلخيص والمفتاح
ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك
لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام
الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافي الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض
وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا
وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا ادم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد
قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع
الفلك باعيننا ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم
عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
ومن الهزج تالله لقد اثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها
تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك
يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارايت الذي
يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين
ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث مطوعين من المؤمنين في الصدقات
ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على وزن الاوزان
لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان في اكثر ما ذكر نوع
تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع واما النوع الثاني فمن الماضية فقصص
الانبياء وغيرهم ومن المستقبلة الواردة في التنزيل قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة
تاخذونها الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده سيهزم الجمع لتدخلن المسجد
الحرام ونحو ذلك وفي الحديث قوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي
الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار ستقتلك الفئة الباغية وقوله سيبلغ
ملك امتي ما زوي لي منها واخباره بزوال ملك كسرى وقيصر وباستيلاء الاتراك
وغير ذلك النوع الثاني من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة

اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام
وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب الله تعالى على ما
اشير اليه بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك
من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في القران كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها
الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع
ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي باس شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد
الحرام ليظهره على الدين كله لا ياتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك
القران لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي
الناكثين والقاسطين والمارقين وكعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام
زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ امتي ما زوي لي منها وقوله عليه السلام
الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما
في سبيل الله تعالى وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث
وقد اقترنت بدعوى النبوة فيتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصلوح الاعمال وبترك
المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الالات فيتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك
• واما النوع الثالث فكالنور الذي كان ينتقل في اباءه وولادته مختونا مسرورا وخاتم
النبوة ورؤيته من خلفه وكاتصافه بغاية الصدق والامانة والعفة والشجاعة والفصاحة
والسماحة والزهد والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمكارم والمصالح وكونه مستجاب
الدعوة وكخرور الاوثان وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة ميلاده واظلال السحاب
عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية
النوق وشهادة الشاة المسمومة وتسبيح الحصا ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى • النوع الثالث
من انواع المعجزات احوال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة [illegible] فصل
في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت
بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما فالاولى
كالنور الذي كان ينقلب في اباءه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى ينتقل نخ
يديه على عينيه والاخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند
الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه والثانية
كاستجماعه للغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة
والسماحة والشفقة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة
على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف
الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وككونه مستجاب الدعوة على ما دعا لابن
عباس رضي الله عنهما بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن
ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد ودعا على مضر
بقوله اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف عليه السلام

فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض
خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كخرور الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط
شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم
الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير
من طعامه اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق
عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور الضروع من
الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب وهب بن
اوس بقوله اتعجب من اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وتسبيح الحصى
وغير ذلك مما يعد ولا يحصى • وقد يستدل بوجوه اخر يشهد للمنصف بنبوته الاول ما اجتمع
فيه من الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والبدنية والخارجية الثاني ما اشتمل
عليه شريعته من امر الاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات وغيرها
الثالث ظهور دينه على الاديان مع قلة الانصار والاعوان وكثرة اهل الضلالة
والعدوان الرابع انه ظهر على فترة من الرسل واختلال في الملل وانتشار للضلال واشتهار
للمحال وافتقار الى من يجدد امر الدين ويدفع في صدور الملحدين ويرفع لواء النبيين
ولم يكن بهذه الصفة غيره من العالمين الخامس نصوص الكتب السماوية ففي التورية جاء
الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران وفي الانجيل اني انطلق
الى ابي حتى يبعث لكم فارقليط ليكون معكم الى الابد وفي الزبور تقلد ايها الجبار السيف فان
ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك
ما سبق هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل وقد يذكر وجوه اخر
تقوية له وتتميما وارشادا للطالب للحق وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه الاخلاق الحميدة
والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى
النفس والبدن والنسب والوطن مما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل
ذلك تصانيف على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقايق الحكم علم قطعا انها ليست
الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث به ليس الا نبيا الثالث انه مع ضعفه
ونفره وقلة اعوانه وانصاره وجور الاهل الارض احادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم
فضلل اراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم واظهر دينه على الاديان وزاد
على مر الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب
من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط
حميتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس اثاره على اخماد شرارة من ناره فلو لا
يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من
يهديهم الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور
لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق السبل وانحراف في الملك واختلال الدول وانحطاط

للضلال واشتغال بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووءد البنات والفرس
على تعظيم النيران ووطء الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند
على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن لم يلد
ولا مولود وبهذا سار الفرق في اودية الضلال واخبية الخيال والحبال افيليق بحكمة
الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين ولم يظهر
احد يصلح لهذا الشان ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن
هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن
فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار
بن معد بن عدنان عليه الصلوة والسلام الخامس النصوص الواردة في كتب الانبياء المتقدمين
المنقولة الى العربي تشنيعا بين اممهم اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس جاء حق الله من طور
سينا واشرف من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال
التورية على موسى بطور سينا والانجيل على عيسى بساعير فانه كان يسكن من ساعير بقرية
تسمى ناصرة وانزال القران على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة قبل العدن بميلين
ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على يسار الطريق من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التورية
ان اسمعيل اقام ببرية فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في الخامس منه قال لموسى
اني اقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي في فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل
الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه والمراد يعني اخوة بنو اسرائيل بنو اسمعيل
على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من بعد موسى وانبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا
من بني اخوتهم ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستانفة فيها بيان مصالح الدارين
فتعين محمد صلى الله عليه وسلم ومنها ما جاء في السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام
ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في
الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا
ليكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق اليقين وفي الخامس عشر فاما الفارقليط
روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم
ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله
باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول
لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم الفارقليط
وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم
على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع
الخلق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما الزبور فقوله تقلد ايها الجبار السيف
فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون
تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث
محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل وامثال هذا كثير في كتب الانبياء

والبر

المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها
الى ملك او نبي اخر ولا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة
ما توقف من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عليه الصلوة والسلام واما المنكرون فاكثرهم
اهل جهل وعناد وغاية متشبث الآخرين القدح في النسخ مطلقا وفي نسخ دين موسى
خصوصا اما الاول فلوجهين احدهما انه اما لا لمصلحة فعبث او لمصلحة لم يعلمها فجهل او
علمها واهملها ثم راعاها فبداء قلنا المصلحة تجددت وثانيهما ان الحكم اما موقت فنفيه
بعده لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما مرسل ففي علم الله اما مستمر الى الابد
فلا يرتفع او الى غاية ما فبعدها لا رفع فلا نسخ قلنا مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتابيده
والمعلوم استمرار الوجوب الى وقت النسخ ولا تناقض فيه وان كان الواجب ابديا كما اذا قلت
صوم الابد واجب واما الثاني فلوجهين احدهما تواتر التابيد مثل تمسكوا بالسبت ابدا
قلنا افتراء ولو سلم فعبارة عن طول الزمان وثانيهما انه ان كان قد صرح بدوام شريعته فذاك
او بانقطاعها لزم تواتر ذلك لتوفر الدواعي ولم يتواتر وسكت عن الامرين لزم ان لا
تتكرر ولا تتقرر حتى تنسخ وقد تقرر قلنا صرح بالانقطاع ولم يتواتر لقلة الدواعي والنقلة
في كل طبقة او سكت وتقررت بحكم الاصل وتكرر الاسباب والله اعلم انكر المشركون
والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بغيا منهم وحسدا وعنادا
ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى عليه السلام
واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث
وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها او جهلها
اولا ثم راعاها فبداء او نقول ان كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها
عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فيرى رعايتها اولا ثم اهملها فبداء والجواب انه لمصلحة
تجددت وحصلت بعد ما لم يكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال
فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو وايضا ورد في التورية
ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم
غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة
قولك الصوم واجب ابدا ليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تابيد
فح اما ان يعلم الله تعالى استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية ما فلا رفع
بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتابيده والمعلوم
عند الله استمراره الى الغاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك سواء الوجوب
كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد والابد واجب حينا
دون حين وانما التناقض في رفع الوجوب بعد تابيده كما اذا قيل الوجوب
ثابت ابدا ثم ينسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد
بقولهم ان النسخ ينافي التابيد وعليه يبتني امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون
التابيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدنا

من رجوع القيد الى النفي او رجوع النفي الى القيد

في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق ان رفع ههنا وانما النسخ بيان
لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين
احدهما تواتر النص منه على تابيدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما
دامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة
ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم ولاظهروه في زمانهما
احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن
طول الزمان وثانيهما انه اما ان يصرح بدوام شريعته فيه وم واما بانقطاعها فيلزم تواتره
لكونه من الامور العظام التي يتوفر الدواعي على نقلها ولم يتواتر واما ان يسكت عن
الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الا وان النسخ وقد تقرر والجواب انه
صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات
اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر
بناء على تكرر الاسباب والمحال وعلى ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل
العدم ۞ المبحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى
الناس كافة بل الى الثقلين لا الى العرب خاصة وانه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا
نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا في الافضل بعده فقيل
ادم وقيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وفضلته النصارى على الكل
بانه روح من الله مقدس وكلمة القاها الى سيدة نساء العالمين المطهرة من
الادناس وقد تربى في حجر الانبياء وتكلم في المهد ولم يخل قط عن التوحيد والتسبيح
ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع في هلاك احد ولم يمت بل رفع
الى السماء واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا بل الافضل من كان غاية في التوحيد
والمعرفة واية في الخيرات والكمالات مع ولادته من المشركين والمشركات ونشأته
فيما بينهم ومن داوم على ملاحظة جناب القدس مع شغل الظاهر بما يؤدي الى نظام
امر العباد في المعاش والمعاد والى رفع قواعد الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد
ومن اختص بمعجزة باقية على وجه الزمان وروضة تاتيها الزوار وتستنزل بها البركات
۞ يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى
زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بما
من احتياج الكل الى من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال
دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عمومه
وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ونسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التاويل
واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس قل اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية
ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال ففي القرآن ان التورية
والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن ويخالفه فيختص بما

القرآن وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم بقومه الذين هم العرب على ما بشر اليه قوله وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس قبل نزول القرآن او يهديهم
الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والاتباع بشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته
والانباء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع
الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال
عليه السلام في حق موسى عليه السلام انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء
بمعنى انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عليه السلام
لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا
وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى
الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزاته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان
وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر الى غير
ذلك من خصائص لا يعد ولا يحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى
ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين
على الله ولا فخر فما قال لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن
متى تواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل ادم لكونه ابا البشر وقيل نوح
لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله
ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه صلوات الله عليهم اجمعين وفضل النصارى على
الكل بانه كلمة القاها الله تعالى الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلقه من نطفة وقد
ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة من الادناس وتربى في حجر الانبيا والاولياء وتكلم في
المهد بعبودية نفسه وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف
الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او سبيها او تعرضها
ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ايذاء لاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر
المعجزات واشهرها ثم هو في السماء ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذوو الاراء
واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا
كالولادة من المشركين والمشركات والتربي في حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات
وكالاقبال على الجهاد وجمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم
مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة
باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك هي من معجزاته ثم الكون ميتا في الارض انفع للامة
من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومعتقدا ومصعدا ع
للدعوات وموطنا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة
محمد عليه السلام مما نطق به العجماء وشهدت به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه
من الانبياء وخصائصه مما لا يضبطه العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنور ربها اشراق
الشمس في كبد السماء فصياح الخصم نباح الكلاب في الليلة القمراء ۞ خاتمة معراج النبي

صلى الله عليه وسلم الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب وهو في اليقظة وبالجسد باجماع
القرن الثاني ثم الى السماء بالخبر المستفيض ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم بخبر الواحد
وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله صلى
الله عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤية صالحة لا يعارض ما ذكرنا على انه لو ادعى
المعراج للروح او في المنام لما انكره الكفار غاية الانكار • قد ثبت معراج النبي صلى الله عليه وسلم
بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح
فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى
المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم الى السماء وبالاحاديث
المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء
بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال
عيرهم وكان على ما اخبر وبما راى في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء
على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان
اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم
دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله
عليه وسلم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من
اسلم ترددا منه في صدق النبي صلى الله عليه وسلم تمسك المخالف بما روي عن عائشة
رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن معاوية
انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحته روايته لا يصلح حجة في
مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة
المبحث السادس الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وجوزه
القاضي سهوا وعن الكفر وجوزه الازارقة حيث جوزوا الذنب مع القول بان كل ذنب كفر
وعن تعمد الكبائر سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وجوزه الحشوية وعن الصغائر المنفرة
وكذا التعمد غير المنفرد خلافا لامام الحرمين وابي هاشم والمختار عن سهو الكبيرة ايضا لنا انه
لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة اتباعهم ورد شهادتهم ووجوب زجرهم واستحقاقهم
العذاب والذم وعدم نيلهم عهد النبوة وكونهم غير مخلصين وغير مسارعين في الخيرات
وغير معدودين من المصطفين الاخيار واللوازم منتفية في قيام بعض الوجوه على
الصغير وتعمد الكبيرة نظر احتج المخالف بما نقل من نسبة المعصية والذنب اليهم
ومن توبتهم واستغفارهم والجواب اجمالا رد ما نقل احادا وحمل المتواتر والمنصوص
على السهو او ترك الاولى او ما قبل البعثة او نحو ذلك والتفاصيل في التفاسير
في عصمة الانبياء قد سبق ان المعجزة يقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من
التبليغ وشرعية الاحكام مما يتوهم صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا
لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية
غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة

او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور
على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل
في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم
الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوزه الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء
النفس في الهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي
وشوكة المخاطب وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه
الحشوية اما العدم دليل الامتناع واما لما سيجيء من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها
بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض
الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر مطلقا والصغائر عمدا
لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم
من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية
الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع بقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله ويغفر لكم الثاني رد شهادتهم بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وللاجماع
على ذلك لكنه منتف للقطع بان من رد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق
القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع
ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية الرابع استحقاقهم العذاب واللعن
واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف للاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة
او الامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة
ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان
ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين
عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى
في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
وحصول المطلوب من بعض الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق
بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع واستحقاق العذاب ورد
الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع
واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا
يتاذى به النبي صلى الله عليه وسلم بل يبتهج ويجد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد

بعد البعثة غ

بزلة غ

ولا من حزب الشيطان

المؤمن الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان سيما مع الانابة وعلى
تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها اوكونه من زمرة
الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن اخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه
المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر احتج
المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب
اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل احادا
مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى
اوكونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير
وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة ادم صلوات الله عليه فامران احدهما
ما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل
الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة
وبنزع اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان
قبل البعثة كيف ولم تكن له في الجنة امة او كان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم
نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهي شجرة بعينها وقد قرب قبل فردا
اخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والتنبيه لاصابة المراد وقد يعتذر بانه لو
كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان فيه تسليما للمدعى وثانيهما قوله تعالى
هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما
ولم يقل احد في حق الانبياء بالشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف
المضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله فتعالى الله عما يشركون او المراد
ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس
الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما
اتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما شبهته
في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب له في قوله
ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو
الاهل الصالح والمعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان اضفته الى
نفسك لاختلاطه بابنائك لما روي من انه كان ابن امراته والاجنبي انما يعد من
ال النبي اذا كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابرهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله
هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع
الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك
قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على ان به مرض الهم والحزن من
عنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة يوسف من جهة يعقوب عليهما السلام الافراط
في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه اثار
الخير والصلاح وانواع الكمال وكذا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصائب تحزن

من

من جهة الفساد سيما وقد قال انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام
ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء
ومن جهة يوسف المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه
والرضا بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان راى
برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ويكون التقدير لولا ان
راى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها
او من باب المشاكلة اي شارف ان يهم بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد
الى المعصية فضلا عما يذكره الحشوية من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على
يوسف ما ورد من غير ان يقع عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية
في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية
عما كانوا فعلوا بيوسف بما يجري مجرى السرقة او قول المؤذن والسجدة كانت عندهم
تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت مجرد الانحناء والتواضع لا وضع جبهة واما قصة
موسى عليه السلام فقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على
انه كان خطأ وقبل البعثة واذنه للسحرة في اظهار السحر بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس
رضا به بل الغرض اظهار ابطاله واظهار معجزته ولا يتم الا به وقيل لم يكن حراما ح والقاء
الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ براس هرون وجره اليه لم يكن على
سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هرون على
يحمله بنوا اسرائيل على الايذاء ويفضي الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا
لهرون فانه كان نهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما
فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما في قصة داود صلوات الله فلم يثبت سوى انه خطب
امراة كان يخطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا او سال ان ينزل عليها فيطلقها
وكان ذلك عادة في عهده فكان زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا
ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق
الايات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما نسبه اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع
والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ما له من رفيع المنزلة وتقرير
الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل
ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى او كانا راعيي
غنم ظلم احدهما الاخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها المشار
اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى اخره وذلك انه اشتغل باستعراض
الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او ورد كان له وقت العشي فاغتم
بذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان
وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق
على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله

تشريفا خ

وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا للاصلاح آلة الجهاد بنفسه وثانيهما ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الاية فان كان ذلك ما روي انه ولد له ابن فكان يغدوه في السحاب خوفا من ان يقتله الشياطين او يخبله فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر وتاب فهذا مما لا باس به وغايته ترك الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على تسعين امراة كل واحدة ياتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان من عبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب عليه في زمانه ولائق بحاله فانهم كانوا يتفخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهارا للامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله تعالى واما في قصة يونس عليه السلام فما يشعر به قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله تعالى ومعنى لن نقدر لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله تعالى اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى فلا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار واما في حق نبينا صلى الله عليه وسلم فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرايع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يثقل عليه وتغمه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرايع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم الاية تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبير الحروب وقوله وما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار اصحابه

الحروب

الغدا

الغدا وكذا الكلام في قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي من انه قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبريل عليه السلام بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق الملائكة وكان هذا قرانا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزيمة تزويج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليست من الصغاير فضلا عن الكباير بل غايته زلة وترك للاولى وكذا لو ثبت ميلان القلب واما مثل قوله تعالى يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤن الكتاب فجوابه ان الامر لا يقتضي سابقة تركه والنهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء من معرض الاجتهاد لا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث يقرا باعلى صوت على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار فقد امرنا بالستر على من اذنب ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون الشيء بامر من الله من غير اخفاء الشيء وليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلمون ان الانبياء مع جلالة اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاوا الى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما تقدح في الولاية والايمان البتة او تقع مكفرة لا محالة بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب **خاتمة** النبوة مشروط بالذكورة وكمال العقل وقوة الراي والسلامة عن المنفرات كدناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنية وكل ما يخل بالمروة وحكمة البعثة ونحو ذلك **م** من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الاباء وعهر الامهات والغلظة والعظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة وقد ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لكن الاولى ترك التخصيص لانه ربما يفضي الى اثبات النبوة حيث ليس ونفيها حيث ليس ويخالف قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص يعني ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال

قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبيا فقال مائة الف وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلما ان الاولى ان لا يقتصر على عدد لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرايط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما يذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد

المبحث السابع

الملائكة عباد مكرمون يواظبون على الطاعة ويظهرون في صور مختلفة ويتمكنون من افعال شاقة ومع كونهم اجساما احيا لا يوصفون بذكورة ولا انوثة واختلف الامة في عصمتهم وفي فضلهم على الانبيا وتمسك القائلون بالعصمة بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والمخالفون بان ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر وكان من الكافرين وبان قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها الاية اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى واعجاب بانفسهم وان هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما السحر والجواب ان ابليس من الجن وعد من الملائكة تغليبا وان الاغتياب والاعجاب انما هو حيث يكون الغرض منقصة الغير ومنقبة النفس وانما غرضهم التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق به مع وجود الاليق وان هاروت وماروت لم يكونا مرتكبين للسحر ولا معتقدين لتاثيره وانما انزل عليهما السحر ابتلاء للناس وكانا يعلمان ويعظان ويقولان انما نحن فتنة وتعذيبهما معاتبة كما يعاتب الانبيا على الزلة وجمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة يظهر في صور مختلفة ويقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواضبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة او الانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبيا ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر متمسكات الفريقين في المقامين الاول اعني العصمة فتمسك المثبتون بقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفا في ان امثال هذه العمومات يفيد الظن وان لم يفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم اباه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما

ادرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الاستنكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذا يخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس ثم ركبتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى او الجبلة ومشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات يلايم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال ففيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به واليهود هم الذين يزعمون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله تعالى بالمسخ واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من خواص البشر اي غير الانبياء لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى وابى ابليس والاستكبار والتعليل بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وهضما لنفوس الساجدين الثاني ان ادم انباهم بالاسماء

وبما علمه الله من الخصايص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان
الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم ورفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال
الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض بهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما
جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة
بالتجارب والافكار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم
وال عمران على العالمين وخص من ال ابرهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون
ادم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة
من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية
بالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة
يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وساير الشواغل في حق
الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما يكون اشق وافضل من الاخرى لو
استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل
والنهار لا يفترون وفي الاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس
والتقوى التي هي الثمرة فيهم اقوى وادوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة
لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة
عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون باقي الصفات في حق
الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة
وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما واذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من
البهائم لقوله تعالى بل هم اضل واذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهو
عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكامل اثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من
فعل كذا فهو اضل وارذل ممن اثره بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي ارجح
وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من اثر الكمال مع التمكين من النقصان افضل واكمل
ممن اثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم والتكريم المطلق لاحد
يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم
على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاتفاق
وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون ۞ وتمسك القائلون بفضل الانبياء وهم
جمهور اصحابنا والشيعة بوجوه الاول امر الملائكة بالسجود لادم سجدة الادنى للاعلى تعظيما
وتكرمة لا زيارة وتحية بدليل استكبار ابليس وتعليله بانه خير منه لكونه من نار وادم من
طين الثاني امر ادم بتعليمهم الاسماء قصدا الى اظهار فضله الثالث ان الله تعالى اصطفى
ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين الذين من جملتهم الملائكة الرابع ان المواظبة
على الطاعة مع الشواغل واكتساب الكمال مع العوائق ادخل في استحقاق الثواب لما هو

آدمی زاده طرفه معجونیست
از فرشته سرشته وز حیوان
گر کند میل این شود به از این
ور کند میل آن شود بد از آن

وهم المعتزلة والقاضي والحليمي منا بوجوه الاول الايات الدالة على شرفهم وقربهم وكرامتهم
ومواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار واجيب بانها لا تفيد الافضلية الثاني
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك واجيب بان المعنى
لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبريل
او يكون لي العلم بذلك باخبار الله بلا واسطة الثالث ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين واجيب بانه مع كونه تخييلا من الشيطان انما يفيد الافضلية
على ادم قبل البعثة الرابع علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل واجيب
بانه مبلغ وانما التعليم من الله تعالى الخامس لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون فانه يقال لا يترفع عن هذا الامر الامير ولا من هو فوقه ولا يقال
من هو دونه واجيب بان مثله انما يفيد الزيادة فيما جعل سببا للترفع والاستنكاف
لكون عيسى عليه السلام ولد بلا اب وابرأ الاكمه والابرص فالمعنى ولا من هو فوقه في
ذلك وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام
السادس اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء واجيب بانه لتقدمهم في الوجود او في وجوب
الايمان بهم لخفاء امرهم السابع انها مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة
عن ظلمة المادة عن الشرور والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل
قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير واجيب بان
بعضها على قواعد فلسفية وبعضها مشترك وبعضها معارض الثامن ان اعمالهم
اكثر وادوم واقوم وعلومهم اكمل واكثر واجيب بان المقهور بقهر المضاد وتحمل المتاعب
ادخل في استحقاق الثواب ۞ تمسكوا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله
ولله يسجد ما في السموات وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة
الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم بتمام
الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف
عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة
والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل
على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول اني ملك فان قيل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل قلنا
انه انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة
على انزال العذاب باذن الله تعالى كما كان لجبريل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار
من الله تعالى بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين الاية

احتج المخالفون ايضا بوجوه

كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها
والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان ما بشاهد في الملك من حسن الصورة
وعظم الخلق وكمال القدرة تحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها
قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك
بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا
يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست اخللت بشهادة علماء البيان
والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك ولا النصارى اي على انهم
اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان
الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا بلا اب ولكونه يبري الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع
عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون
على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات الا ترى ان
فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو
مظان الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب
المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة
سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم
والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان
الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن ظلمة المادة وعن
الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال
الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على
اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على
قواعد الفلاسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثوابات اكثر لطول زمانهم
وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة وعلومهم
اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات
والاسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا
لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى الصارف همته عما سواه والكرامة ظهور
امر خارق للعادة من قبله بلا دعوى النبوة هي جائزة ولو بقصد الولي ومن جنس المعجزات
لشمول قدرة الله تعالى وواقعة كقصة مريم واصف واصحاب الكهف وما تواتر جنسه
من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين وخالفت المعتزلة لانها توجب التباس
النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة والخروج عن نقض العادة لكثرة الاولياء وانسداد

باب اثبات النبوة لاحتمال ان تكون المعجزة كراما لا تصديقا والاخلال بعظم قدر
الانبياء لمشاركة الاولياء والجواب ان الكرامة لا تقارن دعوى النبوة وكثرتها
تكون استمرار النقض العادة والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة وكرامة
تزيد جلالة قدر الانبياء حيث نالت امتهم ذلك ببركة الاقتداء ومما هو قوي في منع
الاخبار بالمغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
والجواب انه لو سلم عموم الغيب يجوز ان يخص حال القيامة بقرينة السياق او يكون
القصد الى سلب العموم او يخص الاطلاع ما يكون بطريق الوحي الولي هو العارف بالله
وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات
والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا
يمتاز عن المعجزة وبمقارنته الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عن الاستدراج
وعن موكدات تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة
فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من قبل العوام المسلمين
تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة
وكرامة ومعونة واهانة وذهب الجمهور من المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر
المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون
ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع
كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتقد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع
بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة النبي كفلق
البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات يمتاز عن المعجزات قال
الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض
الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة
صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا التجويز ينافي الاعجاز
اذ شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يفضي الى تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم
حيث يدعي عند التحدي انه لا ياتي بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان
بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي عليه السلام انه لا ياتي بمثل ما اتيت به احد
من المتحدين لا انه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي اخر نعم قد يرد في بعض المعجزات
نص قاطع على ان احدا لا ياتي بمثله اصلا كالقران وهو لا ينافي الحكم بان كل ما وقع معجزة
لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول
قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل
ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم
عند ولادة عيسى وانه كلما دخل زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب
وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ربما

لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث
لسليمان عليه السلام قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم
في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل ونحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق
من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضرنا
تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبيا
لجواز ان يكون معجزة لنبي اخر والثاني ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من
كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر
جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد
السم من غير ان يضره واما من علي رضي الله عنه فاكثر من ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات
الاوليا يكاد يلحق بظهور معجزات الانبيا وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء
اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على
شي مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب
الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم
في عداد احاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا واودوا بالابل ولم
يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء
الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم ادهم
انهم راوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر
والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا
من الاوليا هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز
عند اهل السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس
النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة والثاني
انها لو ظهرت لكثرت لكثرة الاوليا وخرجت عن كونها خارقة للعادة
ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق
لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض اخر غير
التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان
مشاركة الاوليا للانبيا في ظهور الخوارق يخل بعظم قدر الانبيا ووقعهم في النفوس
ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم
مثل هذه الدرجة ببركة الاقتدا بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو
في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من
رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا
اوليا مرتضين فما يشابه من الكهنة القا الجن والشياطين ومن اصحاب
التعبير والنجوم فظنون واستدلالات ربما يقع وربما لا يقع وليس من اطلاع الله
في شي والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع

القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر
فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع في جعل الغيب للعموم
لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل
مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع
البعض على البعض وكذا الاشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال
مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شي من غيبه احدا من الافراد ونوعا من
الاطلاع وذلك ليس بلازم • خاتمة لا يبلغ ولي درجة النبي ولا تسقط عنه التكاليف
بكمال الولاية ولا يكون ولاية غير النبي افضل من النبوة وانما الكلام في ولايته فقيل
هي افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة
بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك • حكي عن
بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية
افضل من النبوة لانها تنبي عن القرب والكرامة كما هو من شان خواص الملك
والمقربين منه والنبوة عن الانبا والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ
احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة من الولي لا يكون بدون الولاية
وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال
الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة
والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي صلى الله عليه وسلم مع ماله من
شرف الولاية معصوم عن المعاصي مامون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة
مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش
والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبي عن البعثة والتبليغ من
الحق الى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها لاستحالة قيامهم
عن مرتبة ولاية غير الانبيا لانها لا يكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة
النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في
النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف
مشاهدة الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص
الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفا ان
ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول
بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة
بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام
الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي
هو الانبا وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق
بالحق فان الاوليا من امة محمد صلى الله عليه وسلم حملة تصرف ولايته بهم يتصرف في
الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر

تصرف النبي واما بطلان القول لسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس
في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم
واكمل حتى يعاتبوا بادنى زلة بل ترك الافضل نعم حكي عن بعض الاولياء انه استعفى
الله عن التكاليف وساله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه
العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان ونقل
جنيد بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج
الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل يحصل
له لكمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدس بحيث يذهل
عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تاثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك
لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى
عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والمتسمون به
هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم
اكمل وانجذابهم اشمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم
القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا لا يقع عليهم ادنى
زلة عن منهج الصواب ٭ **المبحث التاسع** السحر اظهار خارق للعادة بمباشرة اعمال مخصوصة
يجري فيها التعليم والتعلم ويعين عليها شرة النفس ويتاتى لها المعارضة وهو جائز
عقلا كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا بقوله تعالى يعلمون الناس السحر الايات ولما ثبت
من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة وابن عمر رضي الله عنهم والطعن الكاذب
من الكفرة في النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور اريد به زوال العقل بالسحر والعصمة
المشار اليه بقوله تعالى والله يعصمك من الناس هي العصمة من ان يهلكوه او يوقعوا
خللا في نبوته وليس للساحر ان يفعل ما يشاء من الاضرار بالانبياء وازالة ملك الخلفاء
وغير ذلك وقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم لا يدل على ان كل سحر تخييل وتمويه بمنزلة الشعبذة
على ما هو راي المعتزلة واما الاصابة بالعين فتكاد تجري مجرى المشاهدات وفيها نزل
قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم واختلف القائلون بالسحر والعين
في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم والنفث والمسح والمسئلة
فرعية ٭ السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة
يجري فيها التعلم والتعليم وبهذين الاعتبارين تفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون
بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه
يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يتعلق بالفسق
ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من
وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين
وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة
اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه ولنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه

وشمول قدرته تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما
اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين
ببابل هاروت وماروت الى قوله ويتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد
اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق
جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها
وانه سحر ابن عمر رضي الله عنهما فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة
بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر
النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح
الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع
القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان
ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس
او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا
انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى
عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل
وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون
اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين
وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الافة فثبوتها يكاد
يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق
وقد قال العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان
قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الاية نزلت في ذلك وقالوا كان
العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع ثلثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم
ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول
في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا
ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب
انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كان يبغضونه من جهة
الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ
وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار واثار والجواز
هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم ٭ **الفصل الثاني في المعاد** وفيه
مباحث ٭ المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه
والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد
التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني

المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة
البدن واستعمال الالات والتبري عما ابتليت به من الظلمات ۞ **المبحث الاول**
يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة مطلقا ولبعض المعتزلة في الاعراض ولبعضهم
في غير الباقية منها كالاصوات لنا ان الاصل هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب
او الامتناع والزاما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه فيمتنع كونه ممكنا في وقت ممتنعا في
وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول افاده زيادة استعداد لقبول الوجود كما يشير
اليه قوله تعالى وهو اهون عليه وفيه نظر لا يقال لعله امتنع لامر لازم لانا نقول يمتنع
اولا ۞ كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية وتعلم
عند تحقيق المقاصد الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها
وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق
على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو
ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة والنار وغير ذلك على اختلاف
الاراء وانما اخر بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص
بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق
جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز
اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها
واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى
فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع
اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات
وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا
للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقناعا ان الاصل فيما لا دليل
على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب
فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى اعادة المعدوم فعليه
الدليل والزاما ان المعاد مثل المبتدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه
ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو
بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل
للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول
الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار
قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المعنى
والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة
الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص مما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في
جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء

وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه
قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل
والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على القدير
وقدرته قديمة لا يتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون
من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعداد القبول
وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان
المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع
وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود
بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم
امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته ثم
امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد
بالاعادة ههنا كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا ۞ والمنكرون منهم من ادعى الضرورة
مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه الاول انه لو اعيد لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
وهو باطل بالضرورة ورد بالمنع فان حاصله تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه وما
ذاك الا كتخلل الوجود بين العدمين لشيء بعينه الثاني انه لو جاز اعادته بجميع
مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وفيه جمع
بين المتقابلين ومنع لكونه معادا اذ هو الموجود في الوقت الثاني ورفع للامتياز
اذ لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ ورد بان الوقت ليس من جملة المشخصات
ولو سلم فالموجود في الوقت الاول انما هو كونه مبتدأ لو لم يكن الوقت معادا او لم يكن هو
مسبوقا بحدوث اخر وهذا كما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في زمان اول والمعاد
هو الواقع ثانيا لا الواقع في زمان ثان الثالث انه لو جاز لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله
في الماهية وجميع المشخصات فيلزم عدم امتياز الاثنين ورد بان عدم الامتياز
في نفس الامر غير لازم وعند العقل غير مستحيل الرابع ان المعدوم لا اشارة اليه فلا
حكم عليه ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم ان التميز والثبوت عند العقل كاف لصحة
الحكم كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد والله اعلم ۞ والمنكرون منهم من ادعى الضرورة وحكم
بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن
شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث قال ونعم ما قال الشيخ من
ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح
بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان
عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقت فان معناه عند التحقيق
تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بل وجوده السابق واللاحق
نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص ويكفي لصحة تخلل العدم تخلل الوجود بين العدم

السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق الالزام على من يقول بعاد الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ومنع بكونه معادا الا انه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ودفع للتفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ اولا وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولو لم يكن مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا تغاير بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا زمان سابق وذاك زمان لاحق فيكون للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم ويتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمايز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مستلزم للاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم ممتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون ح ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن ليس بشيء لانا نأخذ

للقضية مفهوما عاما وهو ان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم بالذهنية معناها ان الموضوع الماخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعد كلامك اي تلك الحروف بتاليفها وهياتها ولا يضر كون هذا معادا وفي زمان وذاك مبتدأ وفي زمان اخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشيء من الوجوه **البحث الثاني** اختلف الناس في المعاد فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته واعراضه فلا يعاد وتوقف جالينوس لتردده في ان النفس هو المزاج ام جوهر باق واثبته الحكماء والمليون الا انه عند الحكماء روحاني فقط وعند جمهور المسلمين جسماني فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالي والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد روحاني وجسماني ذهابا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية وليس بتناسخ لانه عود في الدنيا الى بدن ما وهذا عود في الاخرة الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والقول بانه ليس هو الاول بعينه لا يضر وربما يؤيد بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وبما ورد في الحديث من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل احد ثم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا وزعما منهم ان هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما تقرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه بالفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي

والحكيمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني
جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة
والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي ان الفرق ان المسلمين
يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية
بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق
لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما
ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيمة
والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يدفع اصلا من
اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه
المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان
انواع الثواب والعقاب الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة
بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء
وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج
الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالامرين الى ان معنى ذلك ان يخلق
الله من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد
خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم
بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل
احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد
ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية
غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح
ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال
للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل
كثير من الالات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب
انها عقوبة لغير الجاني • لنا انه امر ممكن واخبر به الصادق اذ تواتر من نبينا القول
به وورد في التنزيل ما لا يحتمل التاويل مثل قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا
هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه يوم
تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الايات والاحاديث
وحملها على التمثيل للمعاد الروحاني ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام نسبة للانبياء
الى الكذب في التبليغ والقصد الى التضليل • لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد
دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب
القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون ثبوته
بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب

العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان
ما لا يتاتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بهذا في وجوب الاعادة على
تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله وفي كون ترك الجزاء
ظلما لا يصح صدوره عن الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به
وانه لا يكفي المعاد الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجملة
او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا يصل الجزاء الى المستحق الا باعادتها والجواب انه
ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان
على الادراكات والافعال والحركات وهو المبدأ الكل وان اعتبر بحسب الظاهر
يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك
فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق
فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع
ومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم
بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام
انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التاويل مثل
قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا
بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الايات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات
الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل الايات المشعرة بالمعاد
الجسماني ليست اكثر واظهر من الايات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد
وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة
النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون
الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية
وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد
والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر
عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات
والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبهم
الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال
ابو نصر الفارابي ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر
الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من
حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد النفساني والرعاية لمصلحة

وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها على ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه
ونحن نقول لعله يحفظها من التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما
يعاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الايات الواردة في باب الحشر مثل من يحيي
العظام وهي رميم اذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشعر
بان الاصلية وغير الاصلية متنازع المحو والمبطل ومتوارد الاثبات والنفي هي
اعادة الاجزاء باسرها الى حياتها لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن
الايات ما هو مسوق لنفس الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا ثابتا بدل
من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال
العلم والقدرة واما حديث المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم البتة
ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه
عنه وللغرض العائد الى العبد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما
ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس وكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص
عن الالم ولا الم في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور
ذلك بان يوصل اليه الما ثم يخلصه عنه فيكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لائق
بالحكمة والجواب بمنع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال
اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة
دفعا للالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في
تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية ليجب
ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه • تنبيه بعد اثبات تجرد النفس وبقائها بعد خراب
البدن لا يفتقر اثبات المعاد الروحاني الى زيادة بيان لانه عبارة اما عن عودها الى ما
كانت عليه من التجرد المحض والتبري من ظلمات التعلق ملتذة او متالمة بما اكتسبت
واما عن تعلقها بالبدن المحشور الذي ليس بمعقول ولا منقول ان يتعلق به نفس اخرى
وتبقى نفسه معطلة او متعلقة ببدن اخر • القائلون بالمعاد الروحاني فقط او بهما
جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن بما سبق
من الدلائل ويشهد بذلك النصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى دليل على اثبات
المعاد ولا للاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس
اخرى به بعيد تراه وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن اخر غير مقبول عند العقل ولا
منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج الفته بل لم يفارقه الا لانتفاء
قابليته لتصرفاتها فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله
اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين و
خصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر وفي قناديل

من مثل من يحيي العظام بيان

أي زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد والتبري من ظلمات التعلق ملتذة بالكمال ومتالمة بالنقص نسخة

العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق
والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة
لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل المعاد الروحاني واللذات والالام
العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب
فيه ولا اعتداد بمن ينفيه • احتج المنكرون بوجوه الاول انه مبني على اعادة المعدوم
للقطع بفناء المزاج والحيوة والتاليف والهيئات وقد بانت استحالتها ورد بمنع
المقدمتين الثاني لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد في بدن الاكل
فلا يكون الماكول بعينه معادا او بالعكس فبالعكس على انه لا اولوية ولا سبيل الى
جعلها جزءا من كل وانه يلزم في اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب المطيعة
ورد بان المعاد هي الاجزاء الاصلية فلا محذور ولعل الله يحفظها من ان تصير جزءا اصليا
لبدن اخر بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل الجزاء الى مستحقه فان قيل مثل من يحيي
العظام وهي رميم اذا متنا وكنا ترابا يشعر بان المتنازع اعادة الاجزاء باسرها قلنا لانه
ورد ازالة لاستبعادهم احياء الرميم والتراب والوارد لاثبات نفس الاعادة ايضا
كثير مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول
مرة الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث ولغرض عائد الى الله تعالى نقص والى العبد اما
ايصال الم وهو سفه او لذة ولا لذة في الوجود سيما عالم الحس او هي خلاص عن
الم والايلام ليعقبه الخلاص غير لائق بالحكمة ورد بمنع لزوم الغرض ومنع انحصاره
فيما ذكر اذ ربما يكون ايصال الجزاء الى المستحق غرضا ومنع كون اللذة سوى الاخروية
دفع الالم • احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما
على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التاليف والمزاج
والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته
ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو ذلك ولا
يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لا عينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من
بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في بدن الاكل او في بدن الماكول وايا ما كان لا يكون
احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الاخر
فلا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم
تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير
تلك الاجزاء الغذائية الاصلية في الماكول الفضل في الاكل نطفة واجزاء اصلية
لبدن اخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل
الله تعالى يحفظها من ان يصير جزءا من البدن الاخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا

أي بقيته من اول العمر الى الاخر ولا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الاكل والماكول اجزاؤه الاصلية منه

جزءا لبدن اخر

من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل
الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الروح اجسام لطيفة مشابكة
للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها
لها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرفع في
حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة لما وردت فيه الاثار والحيوة عرض
يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد

المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في انه باعدام معدم او بحدوث
ضد او بانتفاء شرط اما الاول فقال القاضي وبعض المعتزلة هو باعدام الله تعالى بلا واسطة
وقال ابو الهذيل بامر افن كما الوجود بامر كن واما الثاني فقال ابن الاخشيد يخلق الله
الفناء في جهة معينة فتفنى الجواهر باسرها وقال ابن شبيب يخلق في كل جوهر فناء
فيقتضي فناءه في الزمان الثاني وقال ابو علي يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل
وقال ابو هاشم بل فناء واحدا واما الثالث فقال بشر ذلك الشرط بقاء يخلقه
الله تعالى لا في محل وقال اكثر اصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلقه الله تعالى حالا فحالا وعند
امام الحرمين الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها وقال القاضي في احد قوليه الاكوان
التي يخلقها الله تعالى فيه حالا فحالا وقال النظام خلقه لانه ليس بباق بل يخلق حالا
فحالا اه قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على
راي النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية
والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين
في صحة الفناء واختلف القائلون بها في الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء
شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة
فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له
افن فيفنى كما قال له كن فيكون واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث
ضده هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا
لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب
ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر
في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل
فيفنى الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها
واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط
بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يخلقه عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا
والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى فيه فني
الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها
الله تعالى فيه فني وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم
حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى

لم يخلق فني وانكر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج
ضد البقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني
عن البيان المبحث الرابع اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء او جمع بعد التفرق والحق
التوقف احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمنع الثاني
قوله تعالى هو الاول والاخر ولا يتصور الا بانعدام المخالفين ورد بالمنع الثاني قوله تعالى
هو الاول والاخر ولا يتصور الا بانعدام المخلوقات وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها
واجيب بان المعنى هو المبدأ والغاية اذ هو الاله لا غير او هو الباقي بعد موت الاحياء
او هو الاول خلقا والاخر رزقا الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وليس المراد
الخروج عن الانتفاع لان منفعة الدلالة على ان الصانع باقية بعد التفرق واجيب بان
الامكان هالك في نفسه وكذا الخروج عن الانتفاع الذي خلق الشيء لاجله وان صلح
لمنفعة اخرى وليس خلق كل جوهر للاستدلال الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق
ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده والبدء من العدم فكذا العود واجيب بان بدء الخلق
قد لا يكون عن عدم قال الله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين الخامس قوله تعالى كل من
عليها فان واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع المقصود مثل فني الزاد
والطعام وافناهم الحرب اه ان القائلين بصحة الفناء وحقيقة حشر الاجساد اختلفوا
في ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار
امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم يعاد وان يبقى ويزول اعراضها
المعهودة ثم يعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يغير
اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل — ولا نحيل خ
ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك
قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف
وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة رضي الله عنهم على بقاء الحق وفناء — مجمعين خ
الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر
بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول
والاخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيمة وفاقا
فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود
او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك
ام اخرهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والاخر بالنسبة
الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والاخر رزقا كما
قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه اخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على
ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام
لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك
من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق

الوجود الا بالنظر الى العله والمراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به
اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى
ومعلوم ان ليس مقصود البارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما
ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب والمراد الموت
كما فى قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك
اى غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول
خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق
بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابداء الخلق
الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق
الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف
يبدأ الله الخلق اولم يسيروا فى الارض فينظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق
حقيقة فى التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اى ركبكم وتخلقون افكا
اى تركبونه فلا يكون حقيقة فى الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق
اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقرير سواء كان عن مادة كما فى خلقكم من تراب
او بدونه كما فى خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم
واجيب بالمنع بل هو خروج الشئ عن الصفة التى ينتفع به عندها كما يقال فنى زاد
القوم وفنى الطعام والشراب ولهذا يستعمل فى الموت مثل افناهم الحرب وقيل
معنى الاية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو فان قال الامام الرازى ولو سلم
كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد فى الايتين من تاويل اذ لو حملناهما على
ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا فى الحال وليس التاويل بكونه ايلا الى العدم
على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة اللغة
من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا فى الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى
المشتق منه وانما الخلاف فى انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب
التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على
الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر واحتج الاخرون بوجوه الاول ان المعاد
بعد العدم ليس هو المبتدأ بعينه فلا يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد عرفت
ضعف الثانى وهو للمعتزلة انه لا يتصور فى الاعدام غرض اذ لا منفعة فيه لاحد
ولا يصلح جزاء الفعل واجيب بان من الغرض اللطف للمكلف واظهار العظمة
والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء الثالث الايات المشعرة بان النشور بالاحياء
بعد الموت والجمع بعد التفرق ارنى كيف تحيى الموتى انى يحيى هذه الله بعد موتها
وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك والجواب ان غايتها عدم الدلالة
على الاعدام لكونها مسوقة لبيان الاحياء والجمع ثم هى معارضة بايات الفناء
لما سبق واحتج الاخرون وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفرق

لا بالايجاد

لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا
الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا بالنصوص الواردة فى ان الله تعالى لا يضيع
اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصى بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم
بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء
الروح او الاجزاء الاصلية واعدام الباقى ثم ايجادها وان لم يكن الثانى هو الاول
بعينه بل مغايرا له فى صفة الابتداء والاعادة او باعتبار اخر ولا شك ان العمدة
فى الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد تقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى
مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول صفة اعيد بعينه ام مثل له خلق
على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء
الاصلية فلانعدام التركيب والهيات والصفات التى بها تمايز المثلين سيما
على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة
على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن
التفرق والانحلال بل الحكمة يقتضى ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود
ابطال راى من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد
وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة فى الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية
وقد سلمتم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان الله تعالى يوصل
الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك عند الايصال البتة وكفى بانه علينا
ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كليا الثانى وهو للمعتزلة
ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض فى اعدام
اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما يكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضا جزاء المستحق
كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض
فى المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى فى ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان فى الاخبار
بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا لغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء
اما الثانى فظاهر واما الاول فلانعدام التاليف والهيات التى بها التمايز فاما
ان يمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات
التى بها التمايز كاختصاص الجوهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو
تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى
وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما عجيفا ساقط الاعضاء
وعن الثانى بان فى التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء
الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق
لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى الاية وكقوله تعالى

ان المعلوم بالادلة هو ان الله تعالى

أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها إلى قوله
وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم
تعودون بعد ما ذكر بدأ الخلق من الطين وعلى وجه يرى وليشاهد مثل أولم يروا كيف
يبدئ الله الخلق أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس
كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش إلى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق
دون الإعدام والجواب أنها لا تنفي الإعدام وإن لم تدل عليه وإنما سيقت بيانا لكيفية الإحياء
بعد الموت والجمع بعد التفريق لأن السؤال وقع عن ذلك ولأنه أظهر في بادي النظر
والشواهد عليه أكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالإعدام والفناء المبحث
الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لبعض المعتزلة لنا قصة آدم وحواء والنصوص
الشاهدة لذلك مثل أعدت للمتقين أعدت للكافرين وأزلفت الجنة للمتقين وبرزت
الجحيم للغاوين وحملها على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل احتج المنكرون بوجوه الأول أن خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث وضعفه ظاهر الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه
وهو باطل بالنص والإجماع قلنا يخصان من عموم الآية أو يحمل الهلاك على غير الفناء أو الفناء آنا
لحظة وهو لا ينافي الدوام عرفا الثالث ولو وجدتا فإما في هذا العالم ولا يتصور في أفلاكه
لامتناع الخرق والصعود والهبوط ولا في عناصره لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض
ولأن عود الروح إلى البدن في عالم العناصر تناسخ وإما في عالم آخر وهو باطل لأنه لافتقاره
إلى تحدد الجهات يكون كريا فيلزم بين العالمين خلاء ولأنه يشتمل على عناصر وأحياز طبيعية
لها فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم ميله إليه وعنه قلنا أكثر المقدمات فلسفية
مع أنه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في فلك ولا كون العناصر مختلفة
الطبائع ولا كون حيزها في أحد العالمين غير طبيعي والتناسخ تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر
جمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان خلافا لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار
ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا أنهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الأول قصة
آدم وحواء وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق
الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين وحملها
على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى
ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة أعدت
للمتقين أعدت للذين آمنوا بالله ورسله وأزلفت الجنة للمتقين وفي حق النار أعدت
للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل
إليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الأول أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق
بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم
باطل للإجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام أكل الجنة وظلها واجب تخصيصه

من آية الهلاك جمعا بين الأدلة ويحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبأن الدوام المجمع
عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد
به كما في دوام المأكول فإنه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث
أنهما لو وجدتا الآن فإما في العالم أو في عالم آخر وكلاهما باطل أما الأول فلأنه لا يتصور
في أفلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوطا دفعيا
ولا في عنصرياته لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض ولأنه لا معنى للتناسخ
إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر وأما الثاني فلأنه لا بد في
ذلك العالم أيضا من جهات مختلفة إنما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي
هذا العالم إلا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد تبين استحالته ولأنه يشتمل
لا محالة على عناصر لها فيه أحياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم
سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه إلى
حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وإن لم يلزم
الحركة والسكون فلا أقل من لزوم الميل إليه وعنه ولأنه لا محالة يكون في جهة من
محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيتحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح بلا مرجح لا
الجهات والجواب أن مبنى ذلك على أصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء
وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وإرادته تحديد الجهات
وترجيح المتساويات إلى غير ذلك من المقدمات على أن ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز
إنما هو من جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق إنما قام في المحدد لا غير
وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع
كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع وكون حيزها في أحد العالمين غير طبيعي وليس
التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل
لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لأنه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة
يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لا بقاء ولا ابتداء وذلك على خرق الأفلاك لأنا نقول
على تقدير فناء هذا العالم بالكلية وإيجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والآن وسائر
العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلهذا اختص هذا الدليل بنفي الجنة والنار
مع وجود هذا العالم خاتمة لا قطع بمكان الجنة والأكثرون على أن الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش بقوله عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الأرضين والحق التوقف لم يرد نص
صريح في تعيين مكان الجنة والنار والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وبقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الأرضين والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير
المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
أغرقوا فأدخلوا نارا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وليست الثانية إلا في القبر

والالتيام

يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وبقوله عليه الصلوة والسلام القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والاحاديث في هذا الباب متواترة المعنى
تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت لكان قبل الجنة موتتان
وقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكان الاحياءات ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
والجواب ان اثبات الواحد والاثنين لا ينافي وجود الثاني والثالث ثم الظاهر ان
في قوله ثم يحييكم الاحياء في الاخرة ولم يتعرض لما في القبر لانه لخفا امره وضعف اثره
لا يصلح في معرض الترغيب في الايمان والتعجب من الكفر وان قولهم امتنا اثنتين و احييتنا
اثنتين في الدنيا وفي القبر وترك ما في الاخرة لانه معاين وقيل بل في القبر والحشر
لان المراد احياء يعقبه علم ضروري بالله واعتراف بالذنوب واما العقل فلان اللذة
والالم والمكالمة ونحو ذلك تتوقف على الحياة المتوقفة على البنية والمزاج ولان
الميت ربما يرى مدة بحاله من غير تحرك وتكلم وربما يدفن في مضيق لا يتصور جلوسه
فيه وربما يحرق فيذر في الرياح رمادا وتجويز حياته وعذابه ليس بابعد من تجويز حياة
سرير الميت وكلامه وعذابه والجواب انه لا عبرة بالاستبعاد مع اخبار الصادقين
على انه لو سلم اشتراط الحيوة بالبنية فلا يبعد ان يبقى من الاجزاء ما يصلح بنية وان
يكون التعذيب والمسائل مع الروح او الاجزاء الاصلية فلا يشاهده الناظر ويوسع
القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس • اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر
ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة
قال بعض المتاخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة
وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء من المعاندين للحق
لنا آيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة
وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر ولا
يكون الا لانموذج ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله و
الاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث
وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبان فيسألان
الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة
في الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب
القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما

وهو للمعترفين بظواهر الشرايع بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو كان في القبر حيوة فلا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر فكان
لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستثناء
ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها
قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع
نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى
التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة
ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الاية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد الاولى بالنسبة
الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق
المقابل لهذا المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة
وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى
وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اثبات
الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني او الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف
في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء فقوله ثم يميتكم ثم يحييكم يحمل على جميع ما يقع بعد
حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر ثم في الحشر اذ لا دلالة للفعل على
المرة لكن ربما يقال ان في لفظ ثم الثانية بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر
ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الاخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره وضعف
اثره على ما سيجيء فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان
والتعجب والتعجيب من الكفر واما في قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان
في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان وترك ما في الاخرة لانه معاين وقيل بل في القبر
وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما
قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل حال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في
ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور
بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى
الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم وربما
يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يذر على
صدره كف من الذرة فيرى باقية بحالها بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا
يذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه
وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب
خشبة المصلوب واحتراقها ونحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم
استبعادات لا ينفي الامكان كساير خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق
بها لزم التصديق وتفصيلا انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى

من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسالة يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر والان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها والا ان يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحيي المميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق مذهب اهل الحق ٭ **خاتمة** قد ثبت بالضرورة من الدين ان للميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ لكن في اعادة الروح اليه تردد وامتناع الحياة بدون الروح ممنوع ٭ اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ وشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته كمن اصابته سكتة ونشكل بهذا الجواب لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث ٭ **المبحث السابع** ساير ما ورد في الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها والصراط والميزان والحوض وتفاصيل احوال المحشر والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق فوجب التصديق وانكر بعض المعتزلة الصراط والميزان على ما وصفا لان ما هو ادق من الشعر واحد من السيف فالعبور عليه لو امكن فعذاب والاعمال اعراض لا يعقل وزنها فالصراط طريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات او الشريعة والميزان العدل الثابت في كل شيء او الادراك كالحواس للمحسوسات والعلم للمعقولات والجواب ان الله عز وجل يسهل الطريق حتى يمر البعض كالبرق الخاطف وهكذا حتى يجر البعض على الوجه والاعمال توزن صحائفها او يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية ٭ السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوالها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم انهم مسؤلون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسائلة وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسئلنهم اجمعين وهول شهادة الشهود العشرة

الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم يشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عليه السلام ما من يوم وليلة ياتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا قال اليوم وقال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول المناداة بالسعادة والشقاوة قال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا رجح كفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها ابدا والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم والام اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر به اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم كالجواد ومنهم من هو يجوز رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما

وكذا قال في اليوم

الاهوال السمعية

الشهود العشرة

نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف
ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومنها الحوض قال الله تعالى
انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال
الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى
الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض ❁ **المبحث الثامن** ذهب المحققون من الحكماء الى ان
ما ورد في الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب تمثيل وتصوير
لمراتب النفوس واحوالها في السعادة والشقاوة ولذاتها والامها فانها لا تفنى بل
تبقى ملتذة بكمالاتها فذلك ثوابها وجنانها او متألمة بنقصانها فذلك عقابها
ونيرانها وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بالمفارقة
وليست شقاوتها سرمدية البتة بل قد تتدرج من دركات الشقاوة الى درجات
السعادة وانما الشقاوة السرمدية هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة
الفاضلة وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان
الغريزة او وجودي راسخ او غير راسخ كل من الثلاثة بحسب القوة النظرية او العملية فالذي
بحسب نقصان الغريزة لا عذاب عليه والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية
كالجهل المركب فعذابه دائم فالثلاثة الباقية تزول بعد عذاب مختلف في الكيف والكم
بحسب اختلاف الهيئات المضادة في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه
وان كانت النفس خالية عن الكمال والتشوق اليه وعما يضاده فهي في سعة من
رحمة الله تعالى ولم يجوز بعضهم كونها معطلة عن الادراك فزعم انها لا بد ان تتعلق بجسم
آخر على ان يكون نفسا له مدبرة وهذا هو التناسخ او على ان تستعمله لامكان التعقل بتخيل
الصور التي كانت عندها وتلتذ بذلك ولا يكون ذلك الجسم مزاجا ليفيض فيضان نفس
بل يكون جرما سماويا او هوائيا ونحو ذلك ولم يستنكر بعضهم المعاد الجسماني لان التبشير
والانذار نفعا ظاهرا في امر النظام الايفاء بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصي زيادة
النفع بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا للمعذب ❁ تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار
والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وساير ما ورد به
الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به
الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام العقلية وذلك
ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو
فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى مستلذة بكمالاتها مبتهجة بادراكها
وذلك سعادتها وثوابها وحسناتها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال ومتألمة
بفقد الكمالات والاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على حالها
من اختلاف التفاصيل وانما لم يتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن
وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة

بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق
بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة
واختلاف احوالها في اللذات والالام والتدرج بما لها من دركات الشقاوة الى درجات
السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة
الفاضلة لا الجهل البسيط والاختلاف الخالية عن غايتي الفضل والشرارة فان شقاوتها
منقطعة بل ربما لا يقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون
اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي
اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما بحسب القوة النظرية او العملية
فيصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت
ولا عذاب بسببها اصلا والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب
الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الثلاثة
الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها
او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة
الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب
الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها اما لاكتسابها ما يضاد الكمال
او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها
بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال
فيبقى في سعة من رحمة الله خالصة من البدن الى سعادة يليق بها غير متألمة بما يتأذى
به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك
فلا بد ان يتعلق باجسام اخر لما انها لا بد لها من الالات الجسمانية ثم اما ان تصير
مبادي صور لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي
مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها
مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة
عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز ان
يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان
نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب
المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم
وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول
الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الازلية لان للتبشير
والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير
والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع
فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير

الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن • **المبحث التاسع** الثواب
فضل والعقاب عدل لا يجبان على الله تعالى الا بمعنى انه وعد ولا يخلف عكس
اخلاف الوعيد ولا يستحقهما العبد الا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة
اضافتهما اليهما في مجاري العقول ووافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من
البغدادية لنا وجوه الاول ما مر انه لا يجب عليه شيء الثاني ان الطاعات وان كثرت
لا تفي بشكر بعض النعم فلا يستحق عوض عليها فان قيل تكليف الشكر على الاحسان
يستقبح عقلا والشكر بلا مشقة صحيح فلا بد للمشاق من عوض لئلا تكون عبثا قلنا
بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض المستقبح هو الاحسان للشكر لا ايجاب الشكر على
الاحسان ولو سلم لزوم كون الغرض هو العوض فلكفى بالتفضيل عوضا الثالث
لو وجبا استحقاقا لما سقط عمر واطنب طول عمره على الطاعة ثم كفر او على المعصية
ثم امن ولو كان الموت على الطاعة او المعصية شرطا في الاستحقاق لم يتحقق اصلا لعدم
اجتماع العلة والشرط احتج المخالف بوجوه الاول الزام المشاق بلا منفعة تقابلها ونهى
ظلم وبلا مضرة في تركها وهي العقاب مستلزم لوجوب النوافل لثبوت المنفعة في فعلها
ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون الشكر على النعم او السرور بالمدح على اداء الواجب
وان يكون الشكر على النعم والسرور بالمدح على اداء الواجب وان يكون ايجاب العقل بناء
على انه له وجه وجوب بصفة المشقة او جعل شاق الغرض اخر الثاني عدم وجوبهما يفضي
الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول الوعد
والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير قادح الثالث لو لم يجبا لزم الخلف والكذب في
اخبار الصادق ورد بان الوقوع لا يستلزم الوجوب والاستحقاق • الثواب فضل من الله تعالى
والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف
في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف
في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك
البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب غير مستحق
انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة
اضافتهما اليهما في مجاري العقول والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك
الكتاب والسنة في مواضع لا يحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب
ينهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا امر الترغيب
في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول
وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية
الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور
استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما
يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وازاحة
علله والولد على خدمته لابيه الذي يربيه وعلى مراعاته وتوخي مرضاته لا يقال لا يجوز

ان يكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير ليكلفه
الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف
المشاق من غرض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم
الغرض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون
الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض فلو سلم
يكفي ترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق
الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على
الطاعات وارتد في اخر الحيوة وان يعاقب من اصر دهرا على كفره واخلص الايمان في
اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان
يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب
على ما قاعدة الموافات لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم
الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول
ان الزام المشاق من غير منفعة موقتة تقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك
المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل
وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم
لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكر النعمة السابقة او يكون الغرض امرا اخر كحصول
السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان
يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في انفسها وما يقال من انه لو
كان كذلك وجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان
وجه الوجوب لا يتوقف على الله تعالى كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب
سواء كان شاقا او لا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب
وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض
اخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء
على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس الا بعد القطع
بلذات ومنافع ترتبت عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا
مع القطع بالام ومضار يترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة
ظن الوفاء بها وكثرة الاخبار والاثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب
ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الايات والاحاديث الواردة في تحقيق الثواب
والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته
الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما
هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب فحينئذ يتاكد
الاشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى • **خاتمة** من فروع المعتزلة
اختلافهم في ان الثواب والعقاب هل يستحقان على الاخلال بالقبيح والاخلال بالواجب

فقال المتقدمون لا اذ العدم لا يصلح علة واذ في كل لحظة اخلال بما لا يحصى من القبائح
قال المتأخرون نعم لقوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
ودوامهما وخلوصهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والاهانة
ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فالزام المشاق لاجلها عبث بخلاف التعظيم
فانه لا يحسن من غير استحقاق ولان الدوام لطف فيجب والخلوص ادخل في
الترغيب والترهيب ومنها اختلافهم في وقت الاستحقاق فقيل وقت الطاعة
والمعصية وقيل في الآخرة وقيل حالة الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة
وهو ان لا يحبط الى الموت ❁ فروع المعتزلة منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب
لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته
او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام
ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب
بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم او العقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون
لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح وهو ترك القبيح والذم
والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي
لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل كل لحظة بما لا يتناهى من القبائح
وقال المتأخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في
تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه
الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب
اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما
وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها
يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم
البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا اذ يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده
عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب
المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب
والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم
فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه سوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب
شكر النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب
بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويعد الشكر لذة
وسرورا لا يحصى ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتألم بتركها واهل النار
لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق

الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة
وقيل في حال الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا يحبط الطاعة والمعصية
الى الموت وليس لاحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان
حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير
تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب
الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف الثبوت بها وتمسك الآخرون بالنصوص
المقتضية لتأخير الاجزية وبلزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي
ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق
ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء اللازم
بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب التأخير

المبحث العاشر لا خلاف في خلود من يدخل الجنة ولا في خلود الكافر عنادا او اعتقادا
في النار وان بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري
وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم
اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم
الكفر والمعصية ففي النار واما من ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فالمذهب
عندنا عدم القطع بالعفو والعقاب بل ان شاء الله عفى عنه وان شاء عذب لكن
لا يخلد في النار وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار ولا عبرة بقول مقاتل وبعض
المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار ولنا وجوه الاول
النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاقا بل بعده
او بدونه الثاني النصوص الدالة على خروجهم من النار الثالث ان من واظب على
الطاعة مائة سنة وشرب جرعة من الخمر فلو لم يكن تخليده في النار ظلما عندكم فلا اقل
الرابع المعصية متناهية زمانا وقدرا فجزاؤها كذلك تحقيقا للعدل الخامس ان استحقاق
الثواب وعدا وعقلا لا يزول بالكبيرة لما سيأتي ولا يتصور الا بالخروج من النار واحتجت
المعتزلة بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا فيها ابدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما الذين فسقوا
فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون والجواب بعد تسليم عموم الصيغ انه قد اخرج من الاولى التائب واصحاب
الصغائر فلم تبق قطعية وفاقا فيخرج منها مرتكب الكبيرة ايضا على ان الاستحقاق فيها
مغيا بغاية رؤية العذاب لقوله تعالى حتى اذا رأوا ما يوعدون ولو سلم فاستحقاق
العذاب المؤبد لا يوجب وقوعه وان معنى متعمدا مستحلا لقتله على ما فسره ابن عباس
رضي الله عنهما والمراد بالخلود المكث الطويل جمعا بين الادلة وان المراد بالذين فسقوا الكفار

المنكرون للحشر بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون والبواقي مخصصة
بالكفار جمعا بين الادلة والمراد بعدم غيبتهم سلب العموم او المبالغة في المكث وكذا الخلود
والمراد تعدي حدود الاسلام واحاطة الخطيئة بحيث لا يبقى الايمان الثاني ان الفاسق
لو دخل في الجنة لكان باستحقاق وقد انتفى بالاحباط والموازنة على ما سيجيء والجواب
مع المقدمتين الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجامع تناهي
المعصية والجواب منع علية التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع صحة القياس في مقابلة
النص وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بدوام العذاب لطف لكونه ازجر فيجب
ثم لا يزول والجواب بعد تسليم وجوب اللطف ان المنقطع ايضا لطف فليكن
للمومن والدايم للكافر اذ ليس يجب لكل احد ما هو الغاية في اللطف والله اعلم اجمع المسلمون
على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل
خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار جهنم فيفضي الى الفناء
ضرورة وايضا دوام الاحتراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا انما هي قواعد فلسفية
غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار على تقدير تناهي
القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله تعالى البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا
من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث
زعما انه معذور اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير
كيف وقد قال الله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج
ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص
الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين
فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت
النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت
المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب
من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو
ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن
علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من
المومنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالتعذيب بل
كلاهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار
بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت
بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدايم من غير عفو ولا اخراج
من النار ويعبر عن هذه المسئلة بوعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب
اهل الكباير ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى
عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال

دون القطع ولانه شارع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول
وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة لا في الجنة ولا في النار
فغلط نشا من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما
ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المومنين لا يعذبون
اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل
قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام
من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود
لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الايات والاحاديث الدالة على ان المومنين
يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده
وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره من عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مومن فاولئك
يدخلون الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من
مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة
بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار
وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا
وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول
لكن يفيد التاييد والتاكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب
على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب
جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم
او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد
من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف
الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب
وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما
يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع
الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعة عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا
يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم ايصال الثواب
اليه بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب احتجت المعتزلة
بوجوه الاول الايات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا وقوله واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل
هذا مسوق للتابيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله

وبتعدّ حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود وبارتكاب الكبائر
كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية
فيحمل على مورد الاية من حدود المواريث وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم
ان العموم غير مراد في الاية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة
الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوباته فليكن مرتكب الكبيرة
من المومنين ايضا خارجا مما سبق من الايات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض
لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تابيد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد
لقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب
المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من انا لا نم كون حتى للغاية
بل هي ابتدائية ولو سلم فغاية لقوله تعالى يكونون عليه لبدا او المحذوف اي يكونون على
ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق
المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن
الثانية بان معنى متعمدا مستحلا لفعله على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما اذ التعمد
على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بقتل
المومن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد ههنا المكث الطويل
جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التابيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التابيد مثل خالدين فيها ابدا والتاكيد
الشيء تقوية لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في
حقهم التابيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة المعنى المشترك والمعنى
الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع
في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف
مخلد فيكون محتملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك
فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون
مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا
وحينئذ فلا نم ان التابيد تاكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد به تاكيد لطول المكث
اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالث بانها في حق الكافرين المنكرين
للحشر بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون مع ما في دلالتها
على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج باليأس
او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها
على دوام الغيبة انما تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا
للحدود على حدود الاسلام والاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان
هذا مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق

لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط
او الموازنة على ما سيجيء ورد بمنع المقدم بل انما يدخل بفضل الله ووعده ومغفرته
وسنتكلم على الاحباط والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب
الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ورد بمنع علية التناهي ومنع تناهي الكفر
قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص والاجماع الرابع ان الوعيد بالعقاب
الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من يكترث بالعذاب المنقطع
عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن
التبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع الانحصار في الدوام فان من لا يكترث باللبث
في الجحيم احقابا فلكما يستكثر الخلود فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شيء من
الوعيد لطفا للكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بالوعيد النيران بل
وعد الجنان لطفا مزجرة لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء
بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد **المبحث الحادي عشر** المومن اذا خلط الحسنات بالسيئات
فعندنا في الجنة ولو بعد النار وعند المعتزلة يخلد في النار ذهابا الى ان السيئات تحبط الحسنات
حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وهو فاسد سمعا
للنصوص الدالة على ان الله لا يضيع اجر المحسنين وعقلا للقطع بقبح ابطال ثواب
طاعة مائة سنة بشرب جرعة من الخمر ولان جهة الاستحقاق عندهم هو كون الفعل
حسنة وامتثالا باق ولانه يوجب منافاة الكبيرة لصحة الطاعة كالردة قالوا الثواب
منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة فلا يجتمعان
استحقاقا قلنا لو سلم فليس لزوم قيد الخلوص والدوام فلا يوجب تنافي الاستحقاقين
ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وذهب الجبائيان الى ان ايا من الطاعات والمعاصي اربت
قدرا بحسب الاجر والوزر لا عددا احبطت الاخرى ثم زعم ابو علي ان الاقل يسقط
ولا يسقط من الاكثر شيئا وهذا هو الاحباط المحض وابو هاشم انه يسقط ويسقط من
الاكثر ما يقابله وهذا هو الموازنة واختلفوا في ان ذلك يعتبر بين الفعلين اعني الطاعة
والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين واستدلوا على ذلك
في الجملة بمثل قوله تعالى ان تحبط اعمالكم اولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى لكنه لا يثبت ما هو المتنازع من بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة او لاحقة
فضلا عن تفضيل الجانبين واستدل الامام على بطلانه اما على راي ابي علي فلانه يلغوا
الطاعة السابقة وهو ظلم عندكم ومنفي بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع ما
فيه من الترجيح بلا مرجح واما على راي ابي هاشم فلان طريان الحادث مشروط بزوال السابق
فزواله به دور ولانه لا اولوية لبعض اجزاء الكثير فيلزم ان يفنى بجملته ولان زوال كل بالاخر
دفعة يوجب وجودهما حال عدمهما لوجود العلة حال حدوث المعلول وعلى التعاقب
يوجب حدوث المعلول بلا علة لان زوال الثاني بلا مزيل واعترض بان الاستحقاق عبارة

شرعي ليس له تاثير وتاثر حقيقي والثواب والعقاب انما يوجدان في الآخرة والفعلان لا يوجد
فيها احدهما بالاخر بل معنى الاحباط ان الله تعالى لا يثيب العاصي على الطاعة ومعنى الموازنة
انه لا يثيب عليهما ويترك العقاب على المعصية بقدرها قال امام الحرمين لا كبيرة يربي وزرها
على اجر معرفة الله فيجب ان يدرؤا بها جميع الكبائر لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر
والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل
الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن امن وعمل عملا صالحا
واخر سيئا على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد النار
واستحقاقه للثواب والعقاب يقتضي الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور
من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في
ايمانه وطاعته وما ثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط
الطاعات وقالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور الى ان الكبيرة الواحدة
تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا
يضيع اجر من احسن عملا وعمل صالحا واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال
ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا او جرعة من
الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة امر من اوامره فهل
يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد ووعده من الحسنات وتعذيبه
عذاب من واظب مدة الحيوة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على
الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر الباري تعالى وهذا متحقق مع الكبيرة
فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعات لكانت منافية لصحتها
بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب
منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا
لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب وح لا يتنافى الثواب
والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاق بان
يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم
فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة
واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل لقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض
ان تحبط اعمالكم فاولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا
لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله
على انه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى
وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة فليس من
المتنازع في شيء وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الرأي رجعا عن
التمادي بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا ربت عليها

وان

وان اربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات
والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة ثقلت وزرها اجر طاعات
كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان
الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا ويكون سقوط الاقل عقابا اذا كان الساقط
ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل
يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب وكسب الف
جزء من الثواب فانه يسقط منه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له
تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب
سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه
يوازن من الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الاخر واختلف كلمتهم في ان الاحباط
والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب
او الاستحقاقين مال الجبائي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين
وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا
بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر
اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شيء كما هو رأي ابي علي صارت الطاعة السابقة
لغوا محضا ولا يجلب نفعا ولا يدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس
انتفاء الباقي بالطاري الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعا
فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان انحبط من الاكثر ما يوازن
الاقل كما هو رأي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان
الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور
واما ثانيا فلان تاثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من
تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية وح يلزم ان ينتفي بذلك القليل كل ذلك
الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء
من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى
الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب في الاستحقاق
واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا
كان عدم كل منهما بوجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال
حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هذا خلف واما ان لا يكون
دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد
الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل
له لان التقدير ان كلا منهما انما يزول بزوال الاخر وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن
الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطاري
اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا لمؤثره الذي يوجده بخلاف السابق فانه وان كان

موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان يفني السابق بالطاري ويفنى هو
بحاله وعلى الموازنة ان يفنى من الطاري ما يقابل السابق ثم يفني السابق بما بقي من
الطاري والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى والنفي و
الطاري لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون من الرفع
ثم هذا على تقدير صحته انما ياتي فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة
ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان
الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم فيلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما
هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في زوال السابق فيتقدمه بالذات
ضرورة وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تاخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات
ليست امورا متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خمستان وديعة
فيتسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمستان دينا
فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او مقاصصها بخمسة له عليك الابراء عن النصف
وبما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلناه من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود
الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق
القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض
ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال كل ما يزول به الاخر لا زوال الكل بما
يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحائف الكتبة
فالطاعات يبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي يبطل استحقاق الثواب
بالطاعات من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين
او المستحقين اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة
وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الاخر لكن
يتمانعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط السادس انه يجوز ان يؤثر
الطاعة في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل السابق من غير لزوم محذور
والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور نعم يتجه
على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالاخر بان يزيل جزء من هذا جزءا
من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم
شيء من المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البيان
فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة
اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقان
والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة
او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله تعالى منزلة الكرام
ويحل بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا
يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال

الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تاثير وتاثر حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى
احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه
لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقان
بينهما منافاة ومعاداة واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في الاخرة ولا تجتمع
بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيته على وفق حكمته والاقرب ما قال
امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة ترتفي وزرها على اجرها وكان من حقهم
ان يدرؤوا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل بهذا بانهم بتغالب الاعمال وسقوط
اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه له انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارية
على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما وان ما يوهم به كلام البعض من اختصاص
الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء **المبحث الثاني عشر** اتفقت الامة على
العفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وعلى انه لا عفو عن الكفر على اختلاف
في الجواز عقلا واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه اصحابنا بل اثبتوه
ومنعه المعتزلة سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم لنا على الجواز ان العقاب
حقه فله اسقاطه وعلى الوقوع النصوص الناطقة ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير
ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وفي الاحاديث ايضا كثيرة والتخصيص بالصغائر او بما بعد التوبة والحمل على تاخير
العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصار
عليهم والفضائح في الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل ومخالفة لاقوال المفسرين
وللاحاديث الصحيحة الصريحة مما لا يصح في البعض اذ المغفرة بالتوبة لا تخص ما دون
الشرك ولا يلائم التعليق بالمشية وباقي المعاني لا يناسب النفي عن الشرك اتفقت
الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن
الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي
ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة
وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا
للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتاخرين
منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول ابي القاسم الكعبي لنا
على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد
وعلى الوقوع الايات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر
عليه بعدم المؤاخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر
بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي

او على ترك وضع الاخبار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل
ببعض الامم من المسخ وكتبة الاثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه
عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص مخالفة لاقاويل
من يعتد به من المفسرين بالضرورة وتفريقا بين الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في
هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها فيما دونه وكذا يعم
كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على
ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث
لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كثيرة في الغاية واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك
اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفي والمشهور في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول
التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية واعترض بان ترك
العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد بمعنى انه
واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة
والعفو ولو سلم ففعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه بها
والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب
على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية لا يحسن
في اطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة
في الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك
يغفر ما دون ذلك ان شاء بل تقييد للمغفور بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء
وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه
يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال اخر وهو ان المغفرة
معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل مجرد الجواز وليس المتنازع
وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقتضى
سوق الاية وهذا الدفع انما يتم على راي من يجعل الفرق بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ومن يجعل
العفو عن الكفر جايزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين • لنا انه يمتنع عقلا ان يجوز
العفو اغراء على القبيح فيمتنع ورد بعد تسليم القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد احتمال العقوبة زاجر
فكيف مع الرجحان وشهادة النصوص • تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو
عن الكباير عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو فيرتكب
القبايح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح
العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع
الايات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشايعة في ذلك الباب فكيف يكون
احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضية
الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء

والتر

والتردد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو يدعو
الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة
وان ادعى وجه مفسدة في تركهما منعنا انتفاءه في ترك العفو فان في العفو تعطفا
بالعبد في تاديبه وظيفة مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرحمة • وسمعا النصوص
الواردة في وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق ورد بانهم داخلون
في عمومات الوعد والخلف في الوعد باطل بالاجماع بخلاف الخلف في الوعيد فانه كرم
يجوزه البعض نعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل فالاولى القول باخراجهم
عن عموم اللفظ وبانه ليس نسخا ليمتنع في الخبر واما القول بان الكذب لا يجري في
المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بان صدق كلامه عندنا ازلي فلا يتغير
والكذب عندكم انما امتنع لقبحه ولا قبح ههنا لتوقف العفو عليه كمن اخبر انه
يقتل زيدا غدا فلم يقتله وذلك لان ازلية الصدق تقتضي ترك العفو وجواز
الكذب في اخبار الله تعالى يفضي الى مفاسد لا تحصى • تمسك القائلون بجواز العفو
عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة
في وعيد الفساق واصحاب الكباير اما بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن
يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف وماويه جهنم
وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول
في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك
العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم
واجيب بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في
الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول
بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك
عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان
يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشيء لان كثيرا من افعاله بهذه الحيثية اعني
لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا
ولا يسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك مع انه ينجز وعد الثواب لا يسمى منجزا نعم لزوم
الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال
على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ
بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص يدل على ارادة كل
كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ
يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص
غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من
العام والتقييد عن المطلق شايع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد
بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء

من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الآن المتأخرين منهم يعدون
ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد و
يقولون الكذب في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على
خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون
لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم
لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم
على ان المذهب عندنا اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر به على ما سبق
في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر ذلك المخصص
قلت لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل في حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته وهذا
مستوفى في اصول الفقه وقد بسط فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي
ههنا جواب الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف
عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما ففي الغد اما ان يكون
الحسن قتله وهو باطل واما ترك قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب فما
لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح
وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى
ومطاعن في الاسلام لا يخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد
ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شهادة
النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو
عنهم في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك
من الآيات ووجه التفرقة ان المعاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك
من خيرات يقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر
مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا يحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف
المعصية فانها توقف الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد
اما قولا بجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن وبانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع
صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار فجواز الخلف وعدم وقوع
مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى
باطل قطعا **خاتمة** قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان الفاسق مخلد وان علم القطع
بعقابه ارجاء لكن ينبغي ان يكون هذا مذهب بعضهم اذ المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر
انما تسقط الطاعات اذا زادت عقابها على ثوابها وذلك في علم الله تعالى واضطربوا
فيما اذا تساويا وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا عند البصريين وبعض البغدادية وعقلا
عند غير الكعبي قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في
النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان يكون الكبيرة واحدة

او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض
الامر الى الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى
انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رحمه الله
من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم
لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا
وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما
كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر مذهب بعضهم والمختار خلافه لان
مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما يسقط الطاعات
ويوجب دخول النار واذا زادت عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط
الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل
النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما
واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد
ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد حضنا بهذا
على المعتزلة ان ادركوا ونجينا لهم منهجا ان يسلكوا والا فمن لهم بعصمة تنجي او توبة ترجى
المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبائر في حطها لما سبق من دلائل العفو ولما
تواتر معنى من اخبار الشفاعة لاهل الكبائر وقد يستدل بعموم قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات اي لذنوبهم وبان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع وليست حقيقة لطلب
المنافع على ما يراه المعتزلة والا لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم حين نسأل الله تعالى زيادة كرامة
بل لاسقاط المضار وعندكم لا عقاب مع التوبة ولا صغيرة مع اجتناب الكبيرة فتعين كونها
لاسقاط الكبيرة وتمسكت المعتزلة بوجوه الاول عمومات نفي الشفاعة مثل لا يقبل منها شفاعة
انفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع وما للظالمين من انصار والجواب بعد تسليم عموم الازمان والاحوال التخصيص بالكفار
جمعا بين الادلة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفي الناصر لا ينفي الشفيع الثاني آيات تنفي شفاعة
صاحب الكبيرة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فاغفر للذين تابوا والجواب ان الفاسق مرتضى
من جهة الايمان والمراد تابوا عن الشرك لا من تاب عن المعاصي وعمل صالحا فطلب مغفرته
عبث او طلب لترك الظلم الثالث آيات خلود الفساق وقد مر الرابع الاجماع على صحة
اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعته على تقدير
العصيان انما هو بالطاعة والايمان الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة
قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر
ايضا في حط السيئات اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة
ولما اشتهر بل تواتر معنى من الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد
يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيعم الكبائر ونقول

في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث ينفع الشفاعة
غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة
احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لكنهم مع هذا التكليف لا يفيد الا ثبوت اصل
الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان يكون حقيقة
لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغاير مكفرة عندكم باجتناب الكباير فتعين
ان يكون لاسقاط الكباير لكان اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الآن فانه
متشبثهم في ذلك بان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا
شافعين في حق النبي صلى الله عليه وسلم حين نسال الله تعالى زيادة كرامته واللازم
باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع اعلى حالا من
المشفوع له او كون زيادة المنافع مجعولة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع
قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤول فضلا ان يكون
لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول
الشاعر فذاك فتى ان تاته في صنيعة الى ماله لم تاته بشفيع وكذا في منشور
دار الخلافة لسلطان محمود ولّيناك كورة خراسان ولقبناك بيمين الدولة
وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا
احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فتخص المطيع
والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا الآيتين فالضمير في لا يقبل منها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله
من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر
وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة
منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس ممن ارتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية
عن حملة العرش ويستغفرون للذين امنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق
بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت
شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى
الله عليه وسلم ولو خصت الشفاعة باهل الكباير لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن
الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم
على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة
ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام بعموم السلب لا لسلب العموم وقد
سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق فانه مرضي من
جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بالجهل
او الجحود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات
ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب

مغفرة

مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم من المستحق
حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق
في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة
على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات
اذا اختص بكرامة منشاها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك
الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشا تلك الكرامة الا ترى ان المعالجة وان لم يكن الا للمريض
لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا هاهنا الشفاعة
وان اختصت باهل الكباير لكن منشاها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى
الشفيع عنه ووسيلة اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما
يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا المعاصي خاتمة الكبيرة المعصية التي تشعر بقلة الاكتراث
بالدين وقيل التي توعد عليها الشارع بخصوصها وقيل الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في الحرم وقد يزاد اكل الربا والسرقة و
شرب الخمر والله اعلم ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان
الكباير متميزة عن الصغاير بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة
وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكباير الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة
هي دون الكل وانّى للبشر ذلك ثم هاهنا ذهب بعضهم الى ان تفسير الكبيرة بانها التي
تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم على تعيين
الكباير ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف
المحصنة بالزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل الربوا وفي رواية علي رضي الله عنه
السرقة وشرب الخمر المبحث الرابع عشر التوبة الندم على المعصية لكونها معصية وقيل
الندم لخوف النار او طمع الجنة ولقبح المعصية مع غرض آخر وعند عرض تخوف التوبة
فيه تردد وقد يزاد قيد العزم على الترك في الاستقبال ويزاد على تقدير الحظور الاقتدار
حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك والظاهر انه لبيان دون الاحتراز
ومعنى الندم الاسف والحزن وتمني كونه لم يفعل وعلامته طول الحسرة والبكاء وقيل
المعتزلة باعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد المعصية لردها لان اهل الجنة يندمون
على تقصيرهم ولا حزن ولان العاصي مكلف بالتوبة دائما وقد لا يمكنه تحصيل الحزن
التوبة في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد
رجوعه عن الزلة في الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي
الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها
ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة
فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية
ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفرد

لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة
عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في
الاخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان الياس والظاهر من كلام النبي عليه السلام
قبول التوبة ما لم يظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه
لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كالماجن اذا قل مجونه فاستروح الى بعض
المناجات ليس بتوبة ولقوله عليه السلام الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة
في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون
او موت او نحو ذلك وقد لا يقتدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل
او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار
فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة
لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على
ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في جميع الاحوال اذ العزم انما
يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من
الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من
سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم تركه لم يكن ذلك توبة
منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل
وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر ثالث
هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم
بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة
لانا نقول هذا لغو من الكلام لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير
القدرة قيد للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى
حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض لو وجود القدرة وبهذا
يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة
فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للبيان والتقرير لا للتقييد
والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور
والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستغفار واظهار
العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم و
الاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في
باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتامل فيما يروى من قصة استغفار
داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وصرحوا
بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد
قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد
تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم

ولا حزن لهم وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة
في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق ۞ وهي واجبة عندنا
سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وعند المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر ووجوبها
على الفور فان تاخر التارك متلاحقة وقبولها ثابت عندنا بدليل ظني وواجب عند
المعتزلة ذهابا الى ان العقاب بعد التوبة ظلم لان من بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه
سقط ذمه ولان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب
ولا طريق سوى التوبة وضعفه ظاهر ثم سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند
بعضهم بكثرة ثوابها وعندنا بمحض الكرم والتوبة الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها بمعاودة
الذنب والتوبة ثانيا عبادة اخرى ۞ لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى
توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك اما عند المعتزلة فعقلا لما فيها
من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول
الصغاير ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغاير سمعا
لا عقلا لسقوط عقابها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه
بتاخيرها ساعة اثم اخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة
يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن
كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى
وهل يثبت سمعا وعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع
لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى
الجود على راي البغدادية وبمقتضى العدل والحكمة على راي الجمهور واحتجوا بان العاصي
قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط
ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب
فوجب ان يكون له تخلص من العقاب وليس غير التوبة فتعين ان يكون مخلصا
واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرمته
ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح
وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى
وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤول هو استجماعها بشرائط القبول فان الامر
فيه خطير ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد لولده
يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة
وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجا وبندم العاصي
عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الالجاء ومنع كونه للقبح في صورة المعاينة
واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة في معصية معينة لسقوط
عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة
المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقو

بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط
عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب
عليها تفضلا ولا يبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى فان
قيل فعندكم حكم المومن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمومن المصر على
المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمومن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمومن
التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى مشية الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقاب
فلا رجاء من الطاعات والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهذه جهالة حاصلة
ومكابرة باسه قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم شي لكن يثيب المطيع
والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر بمقتضى
الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي
وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفنا لا ينتهي الى حد الياس والقنوط اذ لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه اذا اسقط استحقاق عقاب
المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال
ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط
والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا يزيل الطاعة وانما يمنع حكمها وهو
المدح والتعظيم فلا يزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة
كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لا يعود ثوابه السابق
لكن يعود طاعته السالفة موثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل
بمنزلة شجرة احترقت بالنار اغصانها واثمارها ثم انطفات النار فانه يعود اصل الشجر
وعودها الى خضرتها وثمرتها ● ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافا للقاضي والجبائي تجديدة
● ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا
للقاضي وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا
بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها
صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لا يكون
التوبة السابقة صحيحة وقد قال القاضي انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة
يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها
شي بعد ثبوتها ● ولا تعميمها لتصح للاجماع على صحة اسلام من اصر على بعض معاصيه ولا تعميمه
ولان حقيقتها الرجوع والندم والعزم وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب ان يكون الندم
لقبحها وهو شامل للكل ورد بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها ● المذهب انه تصح التوبة
من بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم
يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع
عنها والندم عليها والعزم على ان لا تعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها

يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار
على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبيح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد
هو ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لكن يجوز ان
يترجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك
الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة
اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح للقبح اذ لا يخرج
الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي
الى الفعل الحسن قد يترجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك
البعض الاخر كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى
هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الاخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان
بواجب لحسنه مع ترك واجب اخر كذا ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر ● ويكفي
الاجمال وان علمت الذنوب مفصلة خلافا لبعض المعتزلة قالوا وفي حق الله قد يكفي الندم
كما في الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى زائد كما في الشرب وترك الصلوة
والزكوة وفي حق العبد لا بد من تسليم حق العبد او بدله ان كان الذنب ظلما كالغصب
والقتل ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن الاعتذار اليه ان كان ايذاء كالغيبة والتحقيق
ان الزائد واجب اخر الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد المغصوب ● يكفي في التوبة عن
المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة
الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع
امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق
قالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار
من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب
وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد
لزم مع الندم والعزم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب
والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء
كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه الفحش ثم التحقيق ان هذا
الزائد واجب اخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين رحمه الله ان القاتل اذا ندم
من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من
مستحقه معصية متجددة يستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا تصح التوبة
بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب
ففرق بين القتل والغصب ● **المبحث الخامس عشر** قد اطبق الكتاب والسنة والاجماع
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام
والا فالامر بالمندوب والنهي عن المكروه ليس بواجب بل مندوب وقوله تعالى عليكم
انفسكم معناه اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف

والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم ولا اكراه في الدين منسوخ بايات
القتال ورخصة النبي صلى الله عليه وسلم في الترك انما هي عند انتفاء الشرط وهو العلم
بوجه المعروف والمنكر وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة • قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما
في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما شبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية
والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولذا بنوا القول بانهما
واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما
من غير توقف على ظهور الامام كما زعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب
فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى
وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام مر بالمعروف وانه عن المنكر
واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او
ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من رأى
منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف
الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك
ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان قيل استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلت يا رسول الله متى لا نأمر بالمعروف ولا ننهى
عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الادهان في
كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات
وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم
على المعصية اذ لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بايات
القتال على ان ربما ينافيه فتح كون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على
نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفائدة فان من شرائط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين
او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في المنهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلاف
حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير بان لا يعلم عدم التأثير قطعا
لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا
ربما يكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مثله
وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ويبكي نكاية بضرب
ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل
فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة • ولا يختص بالولاة
الا اذا انتهى الى القتال ولا باهل الاجتهاد الا اذا كان مدركه الاجتهاد ولا بمن لا يرتكب
مثله لانهما واجبان متميزان ويسقط بقيام البعض عن الباقين لانه فرض كفاية
واذا انتصب لذلك واحد كالمحتسب تعين عليه وهل يجوز للمجتهد الاعتراض

على آخر في محل الخلاف فيه خلاف • كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يامرون الولاة
بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص
بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح
ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى
في دركه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص
مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس للمجتهد
ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع
عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي
ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي
في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون
ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان ترك المنكر
ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن يترك احدهما ان يترك الآخر ثم هو فرض كفاية
اذا قام به في كل موضع من فيه غنا سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه
فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم
اذا انتصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث و[illegible]
وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار
الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره
وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال يحتسب بالامر
على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس
وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من
اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة
اذا طولوا في الصلوات وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب
والحرام وينبغي ان يحتسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر
ذكر في المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق لا ينازعه ان لج
وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة ادبه وان لج قتله • **الفصل
الثالث** في الاسماء والاحكام وفيه مباحث • هذه الترجمة شائعة في كلام المتقدمين
ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي
الذم مثل الكافر والمنافق والفاسق وبالاحكام ما لكل منهم في الآخرة من الثواب والعقاب
وكيفيتهما • **المبحث الاول** الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او
التعدية وتعدى بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف والاذعان ولما ان ماله الى اخذ
الشيء صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يتعلق بالشيء باعتبارات مختلفة
مثل آمنت بالله وبملائكته وبالكتاب وبالرسول وباليوم الآخر وبالقدر واما في الشرع
فاما ان يجعل لفعل القلب فقط او اللسان فقط او كليهما وحدهما او مع سائر الجوارح على

والحاصل ان في الايمان ثماني مذاهب فانه اما شي مفرد وذلك اما المعرفة او التصديق او الاقرار واما ثنائي وذلك التصديق والاقرار وهو على ثلثة اوجه اما ان يكونا ركنين واليه ذهب المتكلمون واما ان يكون شرطا واليه ذهب الفقهاء واما ان يكون التصديق شرطا والاقرار ركنا واليه ذهب القطان واما ان يكون ثلاثيا وهو على وجهين اما ان يكون العمل شرطا لتحقق الايمان الكامل واليه ذهب المحدثون واما ان يكون شرطا يتحقق الايمان وهو مذهب المعتزلة حتى قالوا الحق بالواجب لا يسمى مومنا والكلام في ان التصديق مغاير للتسليم ام هو هو فذكور في موضعه والغرض تحرير المذاهب
من مناقب الامام حافظ الدين الكردري

فعلى الاول هو اسم للتصديق عند الاكثرين اعني تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه
بالضرورة وللمعرفة عند الشيعة وجهم والصالحي وعلى الثاني للاقرار بشرط المعرفة عند الرقاشي
وبشرط التصديق عند القطان وبلا شرط عند الكرامية وعلى الثالث لمجموع التصديق والاقرار
وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع في عباراتهم مكان التصديق المعرفة او العلم او الاعتقاد
وعلى الرابع للاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان اما على ان يجعل تارك
العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر وعليه الخوارج او غير داخل وعليه المعتزلة مختلفين
في ان الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات او مطلق فعل الطاعات واما على ان
لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف وهو المحكي عن مالك والشافعي رضي الله عنهما ذهابا الى انه قد
يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجي بلا خلاف والا فانتفاء الشي بانتفاء
جزئه ضروري. الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب
الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب
والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما
انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمومن
لنا ولو كنا صادقين ولما انه في التحقيق عائد الى اخذ الشي صادقا والصدق مما
توصف به الكلام والمتكلم والحكم ويقع تعليقه بالشي باعتبارات مختلفة امنت بالله
اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول اي بانه مبعوث
من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم عباده المكرمون المطيعون
المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا شركاءه وامنت
بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما يتضمنه من الاحكام وامنت
باليوم الاخر اي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته
ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلفت الاراء في تحقيق الايمان
وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او
مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث
تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة
الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم
يصدق بوجوب الصلوة عند السوال عنه وبحرمة الخمر عند السوال عنه كان كافرا
وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة فاذكرنا ويتناول معرفة الله
بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم
بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري ويستعصي
الفرق بين المعرفة والتصديق على ما يراه اهل التحقيق ومن الناس من يكاد يقول
بانه اسم لمعنى اخر غير المعرفة والتصديق وهو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق
على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار

بحقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل
من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب
القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند فقدانه
بهما يكون الايمان هو الاقرار وقد لا يشترط شي منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان
من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مومنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر
الايمان يكون مومنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه
الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهولاء الفرق الثلث كثير خلاف
في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان
فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله
وكثيرا ما يقع في عبارات النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم
وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار اللساني في عمره مرة لا يكون
مومنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا
جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة
عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك
ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام
وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم
يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز
كالاخرس مومن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك
من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كانت الصحابة
غير متاملين في انه كان اشد اعمام النبي صلى الله عليه وسلم واكثرهم اهتماما بشانه
واوفرهم حرصا من النبي صلى الله عليه وسلم على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس
رضي الله عنهما وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في بابهما الاحاديث
المشهورة وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع
وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان
داخلا في الكفر واليه ذهبت الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين
واليه ذهبت المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات
وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او
مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان
يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول
الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير
من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رضي الله عنهم وعليه اشكال ظاهر وهو

مطلب

انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة
من لم يتصف بما جعل اسما الايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس
في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو
التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله اولئك هم المومنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام للثاني
وذكر الامام رحمه الله في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو
المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب
الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما لمجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب
السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب
التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون
بان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يامرون بامر معلوم ممتثل من غير افتقار الى
بيان ولا استفسار لا بحسب المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا
لا خفاء في انهم كانوا يامرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية
بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية
مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار او كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد
ام امر زائد على ذلك وهذا لا باس به ولنا مقامات المقام الاول انه فعل القلب
لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في
قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان فالوا فيا بهم الله بما قالوا وايضا شاع
الاكتفاء بالكلمتين قلنا الثواب على المقول وهو المعنى او على القول لدلالته عليه والاكتفاء
انما كان في حكم الدنيا وبه عصمة الدين والمال ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان
اقاتل الناس الحديث لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان
الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث
ينتفي هو بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص يدل على ذلك حتى ان القول بكون
الايمان هو الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا
جاءكم المومنات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت
قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان الحديث
وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مومنا
حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب
حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم
الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المومن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل

مطلب

على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او
وضعه لمعنى اخر لم يكن المتلفظ به مومنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان
هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب
اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزا منه والحاصل انه اسم
للقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث
رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالمقول بالتحقيق هو المعنى
وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى
في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب
بالنار والمخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين
حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان
اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه
النبي صلى الله عليه وسلم وقال هلا شققت قلبه وقال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا
وانما النزاع في احكام الاخرة واذا تاملت فحديث اسامة لنا لا علينا المقام الثاني
ان الايمان في الشرع لم ينقل الى معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يؤمنون
من غير استفسار ولا توقف الى بيان الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله الايمان
ان تؤمن بالله الحديث غايته الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر
عنه بگرويدن وراست گوي داشتن ويقابله التكذيب وينافيه التردد وهو غير العلم
والمعرفة لان الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب
وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو كسبي اختياري ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة
ربما تحصل بلا كسب ولقد زاد من قال المعتبر في الايمان التصديق الاختياري ومعناه
نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا يمتاز عما جعل في المنطق مقابلا للتصور فانه
قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا في اللغة فلا يكون ايمانا في الشرع كيف والتصديق
مامور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اختيارا والعلم كيفية نفسانية
او انفعال وهذا الكلام مضطرب في ان هذا نوع من التصديق المنطقي مقيد بالاختيار
او ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيفية او انفعال وبهذا جزم
من قال التسليم الذي فسر به التصديق امر وراء العلم من جنس كلام النفس على ما صرح
به امام الحرمين وغيره معناه گرويدن وگردن دادن ونحن لا نشك في انه لا يكفي مجرد

العلم والمعرفة الخالي عن التصديق المفسر بكرويدن ولا في لزوم الكسب والاختيار لكن
ننبهك على امور الاول انه ليس معنى لزوم كون المامور به اختياريا انه يكون من مقولة
الفعل البتة بل انه يصح تعلق القدرة به وكسبه بالاختيار سواء كان في نفسه من الاوضاع
كالقيام والقعود او الكيفيات كالتسخن والتبرد او غير ذلك كالصوم والصلوة والحج
كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو او الانفعالات
ان الثقات في المنطق صرحوا بان التصديق الذي يقسم العلم اليه والى التصور هو اللغوي
المعبر عنه بكرويدن المقابل للتكذيب الحاصل تارة بالاختيار وتارة بدونه وحينئذ لا يصح
بث القول بان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته اشتراط ان يكون حصوله
بالاختيار ومباشرة الاسباب على ما هو قاعدة المامور به فان قيل فاليقين الخالي عن
الاذعان كما للسوفسطائي ولبعض الكفار لا يكون تصديقا بل تصورا او واسطة قلنا
نعم لو ثبت صحة اليقين بدون الاذعان وكون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به
النبي عليه السلام غير مصدقين وكون كفرهم لعدم التصديق لا لعدم الاعتقاد به بناء على
ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار وعن قبول الاحكام ونحو ذلك كما اذا صدق
والقى المصحف في القاذورات او سجد للصنم الثالث ان اعتبار الاختيار في مفهوم التصديق
اللغوي وجعله فعلا باثر النفس لا كيفية تحصل تارة بالاضطرار وتارة بالكسب والاختيار
مع ظهور فساده يوجب ان لا يصح الاتصاف به حقيقة لاحالة المباشرة والتحصيل على
ما هو معنى المقول الرابع ان التعبير عن التصديق المعتبر في الايمان بالعلم والمعرفة والاعتقاد
والتسليم شايع في عبارة اكابر الصحابة وكثير من العلماء وجعل الايمان حاصلا بالدليل تارة
وبالتقليد اخرى ادل دليل على انه من جنس المعرفة والاعتقاد وهذا لا ينافي اشتراط
التحصيل بالاختيار من غير جحود واستكبار فالقول بانه ليس هو المعرفة معناه المعرفة
الخالية عن الاذعان والكسب بالاختيار والقول بانه من جنس كلام النفس وهو
غير العلم معناه انه ليس يتعين ان يكون علما بل كل ما يحصل في النفس من حيث يعبر عنه
بعبارة او كناية او اشارة فهو كلام النفس سواء كان في نفسه علما او ارادة او طلبا
او اخبارا او غير ذلك وليس جنسا او نوعا على حدة ليسقط به مطالبة ان الايمان
والتصديق من اي نوع من الاعراض الخامس انه يلزم على ما ذكر ان يكون تصديق
الملائكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله
عليه وسلم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار ليكون ايمانا او هم
بعد مكلفون بتحصيل ذلك الاختيار ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل
عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر اما اولا فلان
النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب
العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من
غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان
ما يجب الايمان به وبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم
لمن سأله عن الايمان الايمان ان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ يؤمن

تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير
التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا نعم لو قيل انه في اللغة مطلق
التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق
بامور مخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كوي داشتن
ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان
كرويدم باور داشتم راست كوي داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه
على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف
الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه
الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات
والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفته وبين
التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون
الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة
والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع
الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يؤجر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل
بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتاخرين
زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق
الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد
يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه
ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون
ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم
لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي
ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد
القلب فالسوفسطائية عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي صلى الله
عليه وسلم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق
متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد
قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم
الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم
كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اتمه بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان   انفرد بعض
وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي رحمه الله التصديق ليس من جنس العلم بل امر

وراه معناه كردن دادن وگرويدن وحق داشتن چرا كه حق دانستن باشي
ويؤيده ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام
النفس الا مع العلم ونحن نقول لا شك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه
في الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم
وراست گوى دانستن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة
الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا غنى عن
الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المامور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون
البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات
العقلية بل ان يصح تعلق قدرته وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه
من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله
الا هو وقل انظروا ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات
وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المتنازع
عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به اختياريا
مقدورا امتنانا بما عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق
الله تعالى وهدايته على انه لو ازم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى
الامر بالايمان الامر بايقاعه والتسبب وتحصيله كما في ساير الواجبات الثاني ان ابن سينا
وهو قدوة في فن المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي
الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن
المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانشنامه علائى دانستن دو گونه
است يكى دريافتن ودر رسيدن وانرا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا
بتازى تصديق خوانند وهذا تصريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بازائه
لفظ التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس ونفي لما عسى يذهب اليه
معاند من ان گرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفا التصديق في قولك الانسان
عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة
في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء
الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى العقد
اعني صادق دانستن وگرويدن وبينه بانه ضد التكذيب الذي معناه نسبة
الى الكذب اعني كاذب دانستن وبهذا يندفع ما يقال ان الحكم فعل اختياري هو
الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزؤه والتصديق قسم من العلم الذي
هو من مقولة كيف او انفعال ونعم ما قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات
والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب

بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد
وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب
ان يكون من الاول فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع
الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون
التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما فسره
رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه
بگرويدن وانه لا يصح في بث القول واطباق القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي
دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار
واما انه يلزم على قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول نحوا
او خارجا عن التصور او التصديق فذلك بحث اخر لكن الكلام في امكان الايقان
بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار
عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك
من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات
كما في القاء المصحف في القاذورات الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من
غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب ونقطع بان هذه الكيفية للنفس قد تحصل
بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط
فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل
وتاثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم
الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الامر
به حقيقة الا على المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه
وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم
والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بگرويدن ونقطع بان التصديق
من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروطة بقيود وخصوصيات كالتحصيل
والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام
الحرمين والامام الرازي رحمه الله وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس
غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس يتعين ان يكون علما او ارادة بل كل ما يحصل في
النفس من حيث يدل عليه بعبارة او اشارة او كتابة فهو كلام النفس سواء كان علما
او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من
المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق والا لكان انكاره انكار التصديق
والطلب والاخبار والاستخبار وساير ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عائد

[illegible]

الى ان الكلام هو المسموع فقط دون نوع المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التفصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض فانه مقولة من المقولات ولا يخبر سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا يكفي في الايمان معرفة حقية جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا امنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بالكسب واختيار ليس ع بيان يدل على ان تصديق الملائكة بما القي عليهم والانبياء اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم كل مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المامور به وكل هذا موضع تامل فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشة ولقوله تعالى فما زادهم الا ايمانا وتسليما مجادلة نفي اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتاخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كانه زعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور داشتن وبذيرفتن وراست گوي داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما نقلوا من الايات فكاد يفضي ذلك الى نسبته نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر زائد وراء التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فيما بين الانام مشهورا وعلى وجه الانام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لا حظ لاهل التصديق منهما دون التسليم من الايمان وربما تجري الوحشة من غلاة الفريقين وجهلة القبيلين بتشنيع من احد اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم يخطر ببال الكثير من المسلمين

بل لا يفهمها الاذكياء من ائمة الدين فاتخذ باجملة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى تغلو في شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو في تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض منازعاته لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها اصلاح الدين وقمع الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق والا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقاء في عليين

المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق ولما نقل وانه لا ينفع عند معاينة العذاب ولا عمل وان المؤمن قد يؤمر وينهى مثل يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين امنوا لا تقربوا وللنصوص الدالة على انهما امران يتقارنان مثل الذين امنوا وعملوا الصالحات وقد يتفارقان مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وللاجماع على ان الايمان شرط العبادة وعلى ان من صدق واقر ومات قبل ان يعمل مؤمن وقالت المعتزلة نحن لا ننكر اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة لكنا ندعي نقله الى الاعمال بوجوه الاول انها الدين لقوله تعالى وذلك دين القيمة اشارة الى المذكور من اقامة الصلوة وغيرها والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد وان يراد ان الدين المعتبر عند دين الاسلام وسنتكلم على كون الاسلام هو الايمان الثاني انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا اريد الكامل الثالث ما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس قلنا مجازا والمراد تصديقكم بوجوبها الرابع قاطع الطريق يخزى لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى حكاية ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان الذين امنوا معه هم الصحابة الخامس قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن قلنا تغليظ السادس لو كان مجرد التصديق لما كفر بشيء من الافعال والاقوال قلنا يجوز ان يجعل الشارع بعض المعاصي امارة التكذيب كسجدة للصنم السابع قد ثبت التصديق مع نفي الايمان الشرعي وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ومن الناس من يقول امنا بالله الاية قلنا لان الاول تصديق بالله وحده والثاني باللسان فقط الثامن الايمان ينبئ عن استحقاق غاية المدح على ما يشعر به قوله تعالى انه من عبادنا المؤمنين فينافي استحقاق الذم كالكبيرة قلنا العاصي يستحق كلا من وجه وانما غاية المدح للكامل الايمان

• الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان بوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان الياس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام والرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران يتقارنان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات

وهو مومن وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد
لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الايات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الاية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس
الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه
بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مومنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على
خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مومنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون
على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة
ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبرئيل
لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت
المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله
عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المومن في
الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المومنين دون الكفرة ليست منوطة
بمجرد المعنى اللغوي ورد بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل بامور مخصوصة كما في الحديث
المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كونه
اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة
اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب اولا بان ذلك مفرد مذكر فجعله
اشارة الى جملة ما سبق تاويل ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين
والانقياد ولما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او
قريبا منه الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك
الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك
هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئا اخر وهو ان الدين في تلك الاية مضاف الى القيمة
لا موصوف كما في هذه الاية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل
الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وح يسقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى
الاية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين هو الملة والطريقة التي
يعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا
بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المومنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المومنون حقا وقوله تعالى انما المومنون الذين امنوا
ثم لم يرتابوا الاية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى البيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او
بكونها جائزة عند التوجه الى البيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب

الايمان وثمراته وشروطه به ودال عليه على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين
الكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى
ولهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المومن يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين امنوا معه هم الصحابة
لا كل مومن ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع
ليس بكافر فان قيل يجب ان ليس في الذين امنوا مع قاطع طريق لكن لا شك انهم
العاصي والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه يعفى عنه ولا يعاقب
عليه بل يدخل النار البتة وان الايات الثلث مجراة على العموم الخامس قوله عليه السلام
لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن لا يسرق السارق وهو مومن لا ايمان لمن لا امانة له
لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في
تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان
سرق حتى قال وان رغم انف ابي الدرداء السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان
كل مصدق بشيء مومنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بغض النبي
والقاء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان من جملة
ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله والامور المذكورة من
هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق
يجامع الشرك وينفي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى
ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين واجيب بان الاول التصديق
بالله تعالى وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق
الثامن ان اسم المومن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى في اخر
قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المومنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب
الاليم فلا يستحق اسم المومن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق
الذي هو راس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في معرض
المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف رحمهم الله **خاتمة** صاحب
الكبيرة عندنا مومن وعند المعتزلة لا مومن ولا كافر وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري
منافق ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه
وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر ومنها ان له بعض احكام المومن كعصمة الدم والمال
وبعض احكام الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة والقضاء والشهادة فله منزلة بين المنزلتين
واسم بين الاسمين قلنا ذاك ليس احكام الكفر خاصة وما قيل انه ليس بمومن بمعنى استحقاق
غاية المدح والتعظيم رجوع عن المذهب وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة وبانحصار
العذاب على الكفار مع ان الفاسق معذب وبان الفاسق مكذب بالقيامة وبايات الله

وبان مقابل المتقي كافر مثل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن كفر فان الله غني عن العالمين ومثل ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى ومثل واما الذين فسقوا فماويهم النار الى قوله تعالى كنتم بها تكذبون والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشامة ومثل وسيق الذين كفروا الى قوله تعالى وسيق الذين اتقوا والجواب الدفع بالتخصيص وبالحمل على التغليظ وبصرف المطلق الى الكمال ونحو ذلك وللقائلين بكونه منافقا بان عصيانه دليل على كذبه في دعوى التصديق وبان النبي عليه الصلوة والسلام جعل الكذب والخيانة واخلاف الوعد من علامات النفاق واجيب بمنع الاول وحمل الثاني على تهويل شان تلك المعاصي * كما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مومن وعند المعتزلة لا مومن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالان نشير الى دفع ما في شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطا على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مومنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مومن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق احكام المومن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مومنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خاصة التي لا يتجاوزه الى المومن اصلا كما في احكام المومن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا يعم الكافر وبعض المومنين وفي كلام المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق وبمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل وينفون فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وتعبير خ
وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب والاعراض كما يقال في نفي الصفات انها زيد ما هو من قبيل الاعراض والا فقد ماوهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمومن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكفر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي صلى الله عليه وسلم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب

بترك الحج

العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى وفي ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال قلنا المراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق او المتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الايات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مومنين الثالث الايات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيمة او بايات الله تعالى ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشامة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشامة مكذبا بالايات فنجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشامة ونجعل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا لا خفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة على التاكيد دون القصر ولو سلم فشرطه عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون القصر للمسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالايات فهو من اصحاب المشامة وهو لا ينعكس كليا الرابع بانه على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتقي فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق ليس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو الغفران من الله والتوبة من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه ايسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بايس من توفيق التوبة وان قيل هو يعتقد انه ليس بمومن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان في اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيها ونقلي وهو قوله عليه السلام اية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويامل توفيق التوبة او تلجيه من اجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا

في الدين واذا تاملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضيع حسناته ويظهر سيئاته
المبحث الثاني الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان
وكون كل مومن مسلما وبالعكس في حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك وشهادة
النصوص مثل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل
فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لا تمنوا على
اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان احتج المخالف لتغايرهما بقوله تعالى قل لم تومنوا
ولكن قولوا اسلمنا وتعاطفهما بقوله ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات وقوله تعالى
فما زادهم الا ايمانا وتسليما وتخالفهما في البيان بعد الاستفسار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان وبجوابهما
ان تومن بالله الى آخره والاسلام ان تشهدان لا اله الا الله الى الاخر قلنا لا نزاع في اطلاقه على الاسلام
والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف والحديث بيان لمتعلق الايمان وشرايع
الاسلام وقد ورد مثله في الايمان • الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى امنت
بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما
الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مومن ليس بمسلم
او مسلم ليس بمومن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما
في التبصرة الاسمان من الاسماء المترادفة فكل مومن مسلم وكل مسلم مومن لان الايمان اسم
لتصديق بشهادة العقول والاثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له
في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من
طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون
الاخر ولتصور مومن ليس بمسلم او مسلم ليس بمومن فيكون لاحدهما في الدنيا والاخرة حكم ليس
للاخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره
ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك
فيه بالاجماع على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر
في الاسلام ولا يكون مومنا وعلى انه ليس للمومن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار
الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثلث فرق
مومن وكافر ومنافق ولا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان
لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره ولكن لا يكون دينا غيره لكون
الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة
الثابتة من النبي صلى الله عليه وسلم والايمان كذلك واشتهر في اطلاق اهل الشرع دين
الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظة الاسلام في طريقة النبي صلى الله عليه وسلم
واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ الايمان في
المومن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان الى

ذكر المتعلق مثل امنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان
غيره لم يصح استثناء احدهما عن الاخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من
المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من المومنين الا اهل بيت
من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت
المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير
بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المومن اعم لقولنا
اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاذهان
بالصحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد الايتين
مساق الاخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم
ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يومن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا امنا بالله وما انزل الينا
الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الايات وزعمت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما
نظرا الى لفظ الايمان ينبي عن التصديق فيما اخبر الله تعالى به على لسان رسله ولفظ الاسلام
عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسبه ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر
والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن
قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الاخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات
فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبرئيل عليه السلام لما جاء لتعليم الدين
سال النبي صلى الله عليه وسلم عن كل منهما على حدة واجاب النبي صلى الله عليه وسلم لكل بجواب
وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه الى الاخر ثم قال
اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الاخر فدل على ان الايمان هو
التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا
نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى الاذعان والقبول
كامر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واجبة
من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف
والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبي عنه قولنا امن فلان واسلم وعن الثالث
ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى
اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السوال عن شرايع الاسلام اعني
احكامه المشروعة التي هي الاساس عليها وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي صلى الله
عليه وسلم للقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال
شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق • **المبحث الثالث** ظاهر الكتاب
والسنة ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور لما انه اسم للتصديق البالغ حد اليقين

وهو لا يتفاوت وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات ولهذا قيل الخلاف مبني
على الخلاف في تفسير الايمان لكنه انما يصح اذا لم يجعل ترك العمل خروجا عن الايمان وحينئذ
يكون التفاوت في كمال الايمان لا في اصله واجيب بعد تسليم ان التصديق هو اليقين
وان اليقين هو المعتبر في حق الكل بمنع قبوله التفاوت كما في اليقين الضروري والنظري
بعد زوال التردد والخفاء تمسك القائلون بالتفاوت بان ايمان احاد الامة لا يساوي
ايمان الانبياء قطعا وبالنصوص الصريحة في ذلك واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وفي الحديث الايمان يزيد حتى يدخل
صاحبه الجنة واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات والاعداد او
بحسب ما يجب الايمان به عند ملاحظة التفاصيل والمراد زيادة ثمراته وانواره وهو
ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رضي الله عنه
وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله وكثير من العلماء
وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان
ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه وارتكب المعاصي
فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة
ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق
فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق
فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعات سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي
فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا يقال الايمان
على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق
الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون ناقصا واما ثانيا بان احدا لا يستكمل الايمان بحج
والزيادة على ما لم يكمل بعد محال لانا نقول هذا انما يلزم على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال
او التروك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف
الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي
وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت
مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا
كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت
او مبني عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل والكثير
والاكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم
اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت
لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقص لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة
وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق او ان المراد ما يبلغ حد الاذعان
والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بگرويدن ليكون تصديقا قطعيا فلا نسلم انه لا يقبل
التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت

راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت
بحاله وكفاك قول الخليل صلوات الله عليه مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي
وعن علي كرم الله وجهه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر
في حق الكل هو اليقين وانه ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال
حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل
فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهمكين في الفسوق والمعاصي مساويا لايمان الانبياء
والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا
وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله
ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه
النار وعن عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به
واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات
وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل عما عداه باستمرار تصديقه وعصمة
الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات
فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه
اكثر والزيادة بهذا المعنى لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشيء لا يكون
زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان
المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة رضوان الله عليهم اجمعين كانوا امنوا في الجملة
وكان ياتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة
فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم على ما يتوهم
الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص
بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وهذه الوجوه جيدة في التاويل لو ثبت لهم ان التصديق في
نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه • **المبحث الرابع** المذهب صحة الاستثناء في
الايمان حتى انه ربما يؤثر انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ومنعه الاكثرون لدلالته
على الشك او ايهامه اياه لا انا نقول لنا وجوه الاول انه للتبرك والتادب لا للشك والتردد
الثاني ان الايمان المنجي امر خفي لا يا من الجازم بحصوله ان يشوبه شيء من المنافيات من
حيث لا يعلم فيفوضه الى المشية الثالث وعليه التعويل انه للشك فيما هو اية النجاة
وهو ايمان الموافاة لا في الايمان الناجز وليس معنى قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز
ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بمنج وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد سعادة
الموافاة وانما المعتبر في الناجز • ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن
ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه
الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن

تردد في تحققه لم يكن مومنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال
انا مومن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك بذكر اسم الله تعالى
والتادب باحالة الامور الى مشية الله تعالى والتبرؤ عن تزكية النفس والاعجاب بحاله
والتردد في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا ايثار قولهم انا مومن ان شاء الله تعالى على
انا مومن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه التادب والتبرك بالايمان
دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي
خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمومن وان كان جازما
بحصوله له لكن لا يامن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر
والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علمه بذلك فلذلك يفوض
حصوله الى مشية الله تعالى وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر
في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت
في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة
فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة
الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان المنجي والكفر
المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وتغير الى الضد
فلهذا ترى الكثير من الاشاعرة يثبتون القول بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان
ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة
والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان
على الحقيقة كان مومنا حقا ولا يصح ان يقول انا مومن ان شاء الله كما لا يصح انا حي ان شاء
الله واذا كان مومنا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا لله شقيا
وكما يصير المومن كافرا ~~يصير المومن كافرا~~ يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى
عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة
فهو لا يتغير الى الشقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي
يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك
المومن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل
لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز
والنجاة ووسيلة الدرجات بمشية الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا اليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى
وبشرنا الفوز بالذخر الاسنى بالنبي وآله المبحث الخامس الجمهور على صحة ايمان المقلد
لان التصديق لا يتوقف على ثبات الاعتقاد بل جزمه وعدم النفع قياسا على ايمان
الباس بجامع عدم مشقة النظر والاستدلال التي بها الثبوت فاسد اذ على تقدير ثبوت
مثله بالقياس فالعلة في الاصل كونه ايمانا دفع عذاب الايمان حقيقة وانه لم ينفع

مومنا حقا كان مومنا عند الله وفي علم الله وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان هو

حينئذ للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها ه ذهب كثير من العلماء وجميع
الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ
ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان وهو التصديق
وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل لا يتصور التصديق بدون
العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم
مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين
اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي
لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون
العلم والمعرفة وبالعكس فانا نومن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونومن
بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك مع انا لا نعرف كيفياتها واوصافها
واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مومنين
وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق
به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي واتمام الكلام في العكس فان قيل نحن
لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان الباس فان عدم نفعه على
ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد
على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان انما هو
بمقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في اذاب الفكرة واذهان النظر في محدثات العالم
ومعجزات الانبياء والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام
على عدم نفع ايمان الباس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد
عليه فالتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب
الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان الباس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب
لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى ح للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها
لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة
بخلاف ايمان المقلد فانه يتقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع
للعذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس ح واما المانعون فالشيخ لا يشترط
التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة في كل مسئلة من الاصول بل ابتناء الاعتقاد فيها على
دليل حتى لو انتفى لم يكن مومنا وحمله على نفي كمال الايمان لاخلاله بالواجب مما لا يتصور
فيه نزاع والمعتزلة يشترطون حتى لو انتفى انتفى الايمان وهو ظاهر البطلان الا اذا اريد به
على الكفاية فتصير مسئلة صاحب الكبيرة وعن بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض
واما العاجز كالعوام وبعض العبيد والنسوان فلا يكلف الا بتقليد الحق والظن الصائب
وقيل كلفوا اسماع اوائل الدلائل التي تتسارع الى الافهام فان فهموا فهم اصحاب الجمل والا
فليسوا مكلفين والمتاخرون على ان ليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام بل في انه
هل يعاقب عقوبة الكافر فقيل نعم لانه جاهل بالله ورسوله وقيل لا بل ينقص عقابه

بالدين التصديق نعم الخلاف في من نشأ في شاهق جبل ولم يتفكر فاخبر بما يجب اعتقاده
فصدق واما من نشأ في دار الاسلام ولو في الصحاري وتواتر عنده حال النبي صلى الله
عليه وسلم فمن اهل النظر وانما المانعون يعني القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح وليسوا
بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه
على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله
عليه وسلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد
في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع
الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا
لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود
التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة
وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة
بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال
لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال
واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان
بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان فاطراد ويمنع من الدخول فيه اذا
قارنت فهي مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي
في الايمان ولا ينفع فمسئلة اخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان
ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا ومطلبا عليه على انه افعال من
الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل
متعلقا بالمخبر مثل امنت به ولا بالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من
الامن ان يقال معناه امنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق
سواء كان عن دليل اولا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد
الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة
او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال
بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود
من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة عند حصول المقصود
الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد
اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان تعلم
بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالاحكام التي علم
بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤمنا تجري عليه احكام
المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول
بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض فمغلطة ظاهرة لانه يقال
المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول

الوجوه

الاسلام وبعض هذه القيود يفيد ذلك الا انا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة بنا الى هذه الوجوه
الضعيفة فثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الشعبي
وابن عياش [illegible] وجمع آخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم
ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان
لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها عن الشبهة لكنهم كلفوا التقليد المحق دون المبطل وكلفوا
الظن الصائب دون الخطأ وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل
الدلائل التي تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة
وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في
الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد
الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك
الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل له وانه
لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه قديم وما سواه محدث وانه عدل في
قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقون
وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل
وانزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن
ويابى وان الرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء الى غير ذلك الا ضلال الذي علم به الشياطين الى غير ذلك
من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون
في الاستدلال ولم يزل الصحابة وبعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك
ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين
الى ان لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام
من الامصار والقرى والصحاري وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من
المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم
كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات
والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من
غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال
والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلتحق بالضروريات من دين الاسلام
والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على
الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة
الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف
واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وصح من الامام انه لا خلاف مع اجراء احكام
الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكبرى
نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وهو مثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن

اصحاب الجمل

والظاهر من الامام انه الامام الرازي م

القى اليكم السلام لست مومنا وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا
واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق
منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه بذلك ه المبحث السادس
الكفر عدم الايمان عما من شانه وهو اعم من التكذيب لشموله الكافر الخالي عن التصديق و
التكذيب وقال القاضي هو الجحد بالله وفسر بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله ويصدق
به والمومن قد لا يعرف بعض احكامه والجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وقالت المعتزلة هو قبيح
او اخلال بواجب يستحق به اعظم العذاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل قد يكفر المكلف ببعض
افعاله مع تصديقه بحاله قلنا لو سلم فيجوز ان يكون بعض المحظورات علامة التكذيب
دون البعض وذلك الى الشارع وكذا بعض التاويلات في الاصول ه الكفر عدم الايمان
عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة
والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي
لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك
ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء
به وحينئذ يبطل عكس التعريفين وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم اجتماع التصديق
المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات
الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق
عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك
الى متفق عليه ومختلف ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع
وبهذا يندفع اشكال اخر وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين
فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما
ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات
فان تاويلهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم
وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم
بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي
العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر
بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصريح فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان او عدم
التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد
بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله تعالى ومصدقون به
غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من
صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان

فاجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه

الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل
بذلك اجمالا او تفصيلا وح يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب
النبي صلى الله عليه وسلم او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله عليه وسلم
ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو ارتكاب قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب
ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها
اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر
وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق
وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة الكفر فدور او بالخروج عن طاعة الله بكبيرة ومن
الكباير ما هو كفر فلا يتناول التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء
في اختلال هذا التعريف وخفائه وما قيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل بما فسر به
الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول السلف ظاهرا
خاتمة الكافر ان اظهر الايمان خص بالمنافق وان اظهر كفرا بعد الاسلام فبالمرتد وان قال
بتعدد الاله فبالمشرك وان تدين ببعض الاديان فبالكتابي وان اسند الحوادث
الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقائد
هي كفر بالاتفاق فبالزنديق ه فقد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان
قال بالالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا
ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول
بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى
خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهاره شعائر
الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب
الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به
زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم ه المبحث السابع مخالف الحق من اهل القبلة
ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل يكفر
وقال الاستاذ نكفر من اكفرنا ومن لا فلا وقال قدماء المعتزلة بكفر المجبرة والقائلين بقدم
الصفات وخلق الاعمال وجهلاؤهم بكفر من قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبخروج
من النار وبكون الشرور والقبايح بخلقه وارادته لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم ومن
بعده لم يكونوا يفتشون عن العقايد وينبهون على ما هو الحق فان قيل فكذا في الاحوال
المتفق عليها قلنا لاشتهارها وظهور ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل وقد قيل ترك
البيان انما كان اكتفاء بالتصديق الاجمالي اذ التفصيلي انما يجب عند ملاحظة التفاصيل
والا فكم مومن لا يعرف معنى القديم والحادث هذا واكفار الفرق بعضها بعضا مشهور
ه هذا المبحث في حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان ومعناه
ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد

في الاصول خ

وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة
وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لانزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق
بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على
الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من
موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب على انه ليس
بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله لا ارد شهادة كل اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم
الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله لم نكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن
اصحابنا من قال نكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة
وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبرة كافر ومن شك في كفره فهو كافر
ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم
ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبايح
بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر قال الاستاد
ابو اسحق الاسفرايني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي ان لا يكفر احد من
اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول
لكان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من امن ويفتشون عن عقائدهم
فيها وينبهونهم على ما هو الحق فيها ولم ينقل قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام
بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج
الى البيان عند الاحاد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجهل بحيث
يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك الفصحاء
المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفي يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب
والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضا للحجة العقلية فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج
الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبني بعضها على
ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة
والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها
على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ووافقه بعض المتاخرين
من المعتزلة حذرا عن شناعة تكفير من يكاد تشهد الارض والسماء باسلامهم ومن
لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامهم يلوح بتكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام
وللقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة بان التصديق بجميع ما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل
عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن
لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكنه
اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا **المبحث الثامن** حكم المومن والكافر والفاسق
ما مر والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة والاصرار على الصغيرة وقد يقيد

بعدم التاويل احترازا عن الباغي واما استحلال ما هو معصية قطعا والاستهانة به فكفر
والمبتدع هو من خالف في العقيدة طريق اهل الحق وهو كالفاسق واما في حق الدنيا
فحكم المومن والكافر والفاسق مذكور في الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء الاحكام وحكم
المبتدع البغض والاهانة والطعن واللعن ومن المبطلين من جعل المخالفة في الفروع بدعة
ومنهم من زاد كل امر لم يكن على عهد الصحابة عصمنا الله بفضله من البدع والضلالة وثبتنا على
هدى محمد واصحابه بلطفه ثم حكم المومن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار وتخصيص المنافق
بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المومنين الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو والشفاعة
واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو
الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق
على ان الباغي ليس بفاسق وفي معناه ارتكاب الكباير الاصرار على الصغاير بمعنى الاكثار
منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر
صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بمعنى عدها هينة يرتكب من غير مبالاة ويجري مجرى
المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة
السنة والجماعة فحكمه ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بدون من الاخلال
بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المومن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والمستامن
والمرتد مذكور في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق
الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على
اختلاف في ذلك من الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة
والطعن واللعن وكراهة الصلاة خلفه **وطريقة** اهل السنة ان العالم حادث والصانع
قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا
نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال
ولا الجهل ولا النقص وانه يرى في الاخرة وليس في حيز وجهة ما شاء كان وما لم يشأ
لم يكن ولا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته
لكن القبايح ليست برضائه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وساير ما ورد به السمع
من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار
دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال وياجوج
وماجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول
الانبياء ادم واخرهم محمد صلوات الله عليهم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم
والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي والمشهور من اهل السنة في ديار
خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن
اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة عامر
بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم اول من خالف ابا علي
بن الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اي طريقة الصحابة

وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وبجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل الدليل الشرعي عليه ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي واله

الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم واحكامها في الفروع الا انه لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد درجت مباحثها في الكلام لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموثوق الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وينعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد الثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة وتجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبتت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء اخر فقهره انعزل وصار القاهر

اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو احد عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلاقات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج مالت كل فئة الى تعصبات يكاد يفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام قال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من احاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم انما يكون فيمن استخلفه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصدق التعريف على امامة المبايعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها وطرق ثبوتها ونبذ من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية

المبحث الاول نصب الامام واجب على الخلق سمعا عندنا وعند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب اصلا عند النجدات وحال ظهور العدل عند الاصم والظلم عند الفوطي لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه على دفن النبي صلى الله عليه وسلم الثاني انه لا يتم الا به ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى وذلك واجب اجماعا فان قيل وفيه مضار ايضا قلنا لا يعبأ بها لقلتها فان قيل فالامة بعد الائمة المهديين على الضلالة قلنا ضرورة فلا معصية فلا ضلالة الرابع وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك يقتضيه نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب

علينا سمعا عند اهل السنة وعند عامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي
وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان
متقدميهم قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل توقف
بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبعة سبعة كايام الاسبوع
هو واجب على الله تعالى فعندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند الشيعة وهم الامامية
ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات الفعلية وعند بعضهم
وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات
والمحافظة عن الافات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة
بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل
والانصاف لعدم الاحتياج وتجب عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس
اي تجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما
لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين حتى جعلوا اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن
الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم
خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا
اراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم
يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور
وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في
صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع يد السارق مثلا ان كان مشروطا
بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب
وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فههنا
الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المامور به مشروط
به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة فالوجوب مشروط
بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب
منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الكبرى فبالاجماع
واما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج
الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران وما يلتئم بالسنان
لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجماع الموقدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم
بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع
ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء
بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من

الصلاح

من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شرور وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع
كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري
مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام
فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد
لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام
لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام
لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يودي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر
الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات
ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصر رياسته على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة
عند القائلين بالوجوب العقلي واعترض صاحب تلخيص المحصل بان الصغرى عقلي
من باب الحسن والقبح وليس هذا من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التمسك
بالاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس في شيء من تنازع الحسن والقبح وكون
دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا
عن الاوضح ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العلمي في هذه الغاية من
الشغف بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة من المضرة
المندفعة او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد والاحصاء
لما في الاراء من اختلاف الاهواء وفي الطبايع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والامثال
فقليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلوح الاقتداء فتميل النفوس الى الاباء والاعتصاء
ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل
وكفاك شاهدا ما يسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رضي الله عنه الى ابتداء دولة
بني العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه
مما لا يعبأ بكثرته ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة
في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما
بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رضي الله عنه فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة
وخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة
قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من
باب الاحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال ثم ههنا بحث اخر وهو انه اذا لم يوجد امام
على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ
لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر
على العزل والنصب لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي
الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف

ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كساير الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا
ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين ✱ احتج القائلون بوجوبه عقلا بان فيه دفع الضرر
فيجب قلنا لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب ✱ قالوا احتج القائلون بوجوبه علينا
عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط
ولو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملايماتها والكلام في
الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع هنا واحتج
على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب عليه
لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة كعهد رسول الله والخلفاء [illegible]
بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء ✱ وبوجوبه
على الله بانه لطف محصل للمعرفة ومقرب من الطاعة مبعد عن المعصية ورد بمنع
مقدمتي القياس كيف وفيه مفاسد تنشا من اختلاف الاراء وميلها الى الاباء عن
امتثال الاكفاء وايضا فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الامام اشق واقرب
الى الاخلاص وايضا لا يتعين لطفا بل خلقهم معصومين لطف والقول بانه منفعة
خالصة ولطف لا يحصل بالغير ممنوع وايضا اللطف في ظهوره وانتم لا توجبونه فان
قيل مجرد الوجود لطف زاجر لخوف الظهور وتصرفه الظاهر لطف اخر فوته العباد
بسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته قلنا فيكفي احتمال الوجود والحكم بانه
يوجد ولو بعد حين فان الخوف من وجود مترقب بمنزلة الخوف من ظهور مترقب فينبغي
ان يظهر للاولياء الذين فنوا في محبته وانتظاره الاعمار وبذلوا المهج والاموال ونحن نقطع
بانتفاء ذلك عادة وبهم حقيقة ✱ واحتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى
بانه لطف من الله تعالى في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا من تحصيل المعرفة الواجبة
اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانا اذا كان لهم رئيس قاهر
يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن
المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين
والقدح فيما يورد لاثباتهما حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات
القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام
اكثر ثوابا لكونها اشق واقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا
فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس
فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام
لا يحصل بغيره مجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وهذا كدعوى القطع
بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا
واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام

وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس
بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل
عن علي كرم الله وجهه انه قال لا يخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا
لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء
اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد اولا بانا لا نم
ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما
يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما
كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان
مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها
البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول
من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال
على محبته وليس عندهم الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم عنه غافلون قلنا عدم
ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها للعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من
الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم ✱ واحتج
الخوارج بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة ربما لا يتفق على واحد ورد
بان لاعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة بعد بيعة البعض يندفع الفتنة ولو سلم
ففتنة عدم الامام اشد ✱ احتجوا بان نصبه اثارة الفتنة لان الاراء متخالفة والاهواء متباينة
فتميل كل حزب الى احد ويهيج الفتن ويقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز
الا ان احتمال الاتفاق على الواحد وتعينه وتفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات
منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن
او انعقاد الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة مع
ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الدليل
المذكور على تقدير تمامه لا يبقى الوجوب على الله تعالى ولا على النبي صلى الله عليه وسلم بالنص
ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على
العباد اذا لم ينصب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق ✱ المبحث الثاني يشترط
في الامام التكليف والحرية والذكورة والعدالة وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة ليقيم الحدود
ويقاوم الخصوم والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين واصابة الراي ليقوم بالامور وكونه قرشيا
لقوله عليه السلام الائمة من قريش قدموا قريشا ولا تقدموها وخالف الخوارج واكثر المعتزلة
لقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ولانه لا عبرة بالنسب في مصالح الملك
والدين ورد بحمل الحديث على غير الامام جمعا بين الادلة ولان لشرف الانساب اثرا في
جميع الاراء وبذل الطاعة ولا اشرف من قريش سيما وقد ظهر منهم خير الانبياء نعم اذا لم
يقدر على اعتبار الشرائط جاز اجراء الاحكام المتعلقة بالامام على كل ذي شوكة نصب
او استولى ✱ يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي

والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر
مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات
عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره
ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره
اليس يعجب استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين ذا راي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة
اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة بالغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة
الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة
في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة
خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام الائمة
من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله عليه الصلوة والسلام
الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا
تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر
لعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليهم احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول
والمعقول اما المنقول فقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان
ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام
بمصالح الملك والدين بل للعلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على
الاهوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس تاثيرا
تاما في اجتماع الاراء وتالف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار اثار الاعتقاد ولهذا
شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى
يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش
الذين هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة
الباقية الى القيامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه
لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء
وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان
الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في
في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة
والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية
وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبا بعدم العلم والعدالة
وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو
المرتجى لكشف الملمات ٭ واشترطت الشيعة ان يكون هاشميا بل علويا وعالما بكل امر حتى
المغيبات قولا بلا حجة مع مخالفة الاجماع وان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم

المفضول قبيح عقلا ونقل عن الاشعري تحصيلا للغرض بنصبه وقياسا على النبوة ورد بالكلام
في قاعدة القبح مع ان تقديم المفضول ربما يكون اصلح والبعثة من قبل الحكيم العليم
فيختار الافضل بل يحصل الافضلية بالبعثة وقد يحتج لتقديم المفضول بالاجماع بعد
الخلفاء وبالشوكة وبخفاء الافضلية على الخلق في الاغلب ٭ اشترطت الشيعة امورا
منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم في ذلك
شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم بهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط
كونه علويا نفيا لخلافة بني عباس وكفى باجماع المسلمين على امامة ائمة الثلاثة حجة عليهم ومنها
ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذا جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان
يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ
حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا
ينعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع
الاراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من هو
رتبة اعلى قياسا على النبوة اجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب
عند الله تعالى ممنوع وبمعنى عدم ملائمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا
في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق
لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي فانه مبعوث من
العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحي اليه مصالح الملك والملة ويراه
اهلا للتبليغ ما اوحي اليه وتمشيته فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج
لجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة
لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة
شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا رضي الله عنهما وهما افضل
من غيرهم اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع
عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انصفت فتعيين الافضل
متعسر في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاقطار
وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الشيعة
فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق ٭ وان يكون معصوما لوجوه
الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وحماية السنة ورد بان نصب الامام البيضة
الى العباد الذين لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي فالنبي واجب الاتباع من غير
تردد ورجوع الى احد فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة ربما يفضي الى الاخلال والعجز
عن الاتباع بخلاف غيره الثاني انه واجب الطاعة بالنص والاجماع فلو لم تجب عصمته
لجاز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
المعصية ورد بانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع ويكفي في الوثوق به العلم والعدالة

والاسلام ولا يمتنع عند مخالفته والمراجعة الى العلماء الثالث ان غير المعصوم ظالم لان
المعصية ظلم على النفس او الغير فلا ينال عهد الامامة بالنص والاجماع ورد بان عدم العصمة
لا يوجب العصيان فضلا عن الظلم الذي هو اخص على ان المراد في الاية عهد النبوة والاجماع
عندكم ليس بحجة ما لم يشتمل على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الرابع انه انما يحتاج اليه
لجواز الخطا علينا فلو جاز عليه لافتقر الى امام وتسلسل ورد بان وجوب نصبه شرعي بالاجماع
لا عقلي لجواز الخطا ولو سلم فلمصالح لا تحصى ولو سلم فيكفي العلم والعدالة ومراجعة الكتاب
والسنة وعلماء الامة غنية عن العصمة الخامس انه شرع حافظا فلو جاز خطاؤه لصار ناقضا
ورد بانه حافظ بالادلة والاجتهاد لا بالذات فعند الخطا او المعصية يرد ويصدر
والشرع لا ينتقض فلا ينتقض السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار
عليه فيضاد وجوب الاطاعة او لا فيخالف قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته
انما هو فيما لا يخالف الشرع السابع انه لا طريق الى نقل الشريعة مدى الايام الا بعصمة
الامام اذ قد لا يوجد اهل التواتر في كل من الاحكام ورد بان الظن كاف في البعض فيكفي
الاحاد والقطعي الى اهل التواتر والاجماع ۰ من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم
ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا ينافي القدرة على المعصية بل
يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ امنوا
كان لهم ملكة اجتناب عن المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط
العصمة في الامام والا فليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج بان
العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم تعود الى تكليف
ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم
الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة لجامع اقامة
الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله تعالى مقرون
دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة
ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى
معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي صلى الله عليه وسلم
يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها
والفسق في تعاطيها وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه
ومضى لكانت المعجزة التي اقامها الله لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين
والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام
واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي
وينهى عن الطاعات ويامر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان
واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع

بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام
العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد
قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة
الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع
عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور والثالث
ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل الامامة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السباق وهو قوله تعالى اني
جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة
العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من
الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الاية على صدق الكبرى لا تتم
لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو راي اكثر المفسرين نعم لا يبعد اثباته
بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطا عليهم في العلم والعمل
ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطا على الامام لوجب له امام اخر ويتسلسل
وشبهوا ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان
وجوب الامام شرعي بمعنى انه وجب علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطا على الامة
كما زعمتم لان في الشريعة القائمة الى القيامة غنية عنه لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون
من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما
الا ترى ان الخطا جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المكنة وان
لم يندفع بذلك فلكفى بخبر الامة وعلماء الشرع مانعا ودافعا الخامس انه حافظ للشريعة
فلو جاز الخطا عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه
ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطا
في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردعون والامرون بالمعروف يصدون
وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقص على الطريقة المستقيمة السادس
انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابتة
بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان
لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف
الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لا بد للشريعة
من ناقل ولا يوجد في كل حكم اهل التواتر ممتنعا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما
معصوما عن الخطا والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل بطريق الاحاد من الثقات
واما القطعي فالى اهل التواتر وجميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطا فلا حاجة الى المعصوم
بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذي
لا يوجد منه الا الاسم ۰ واما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحرف والصناعات
وطبايع الاغذية والادوية وعجائب البر والبحر والسماء والارض فمن الخرافات ۰ قد اشترط الغلاة

من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات
وبطبايع الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسماء والارض ونحو خرافات مفضية الى
نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام • **المبحث الثالث** الامامة تثبت عند اكثر الفرق
باختيار اهل الحل والعقد وان قلوا للاجماع على امامة ابي بكر من غير اذن ولا توقف الى اتفاق
الكل على اشتغال الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبعد عثمان بالبيعة والاختيار من غير
نكير وخالفت الشيعة بوجوه الاول من الشروط ما لا يعلم اهل البيعة كالعصمة والافضلية
والعلم بالدين كله قلنا لو سلم الاشتراط فالظن كاف الثاني ان ليس اليهم تولية مثل القضاء
والاحتساب فهذا اولى قلنا لو سلم فلوجود الامام الثالث ان في ذلك اثارة الفتنة كما
في زمن علي ومعاوية قلنا الكلام فيما اذا اذعنوا للحق واعتبروا جهات الترجيح ولو سلم
ففتنة عدم الامام اضعاف ذلك اذ التقدير عدم النقض والا فلا اختيار عليه الرابع
ان يختار اهل البيعة يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله قلنا قام دليل الشرع على ان الجواب
من اختاره الامة فهو خليفة الله ورسوله اذا عقد اهلان لاهلين ولم يعلم السبق لزم خلو
الزمان عن الامام اذ لا سبيل الى تصحيحهما ولا الى ابطالهما ولا تعيين الصحيح منهما ولا نصب
ثالث قلنا نرجح احدهما او ينصب ثالث ولا فساد السادس انه عليه الصلوة والسلام
لم يترك الاستخلاف في ادنى غيبته ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه فكيف في غيبته
الوفاة وفي اساس المهمات السابع ان النبي صلى الله عليه وسلم ارأف بامته من الاب
الشفيق بولده فكيف يترك الوصية لهم الى واحد الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
والامامة من معظمات امر الدين فكيف تهمل قلنا التفويض الى اختيارهم واجتهادهم نوع
استخلاف وتوصية واكمال • وهذا المبحث في طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل
لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر اخر به ينعقد الامامة
وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان يبايع
الظلمة من هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير الصالحية
من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا بسيفه داعيا الى السبيل به فهو
امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج
والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم
على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضي الله عنه
الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط
يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله عنهم وهذا مذهب الاشعري
الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي اخر انه عقد عقدا سرا متقدما
على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من
اهل الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص
منتف في حق ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي رضي الله عنه عند
التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل

عثمان رضي الله عنه باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا
ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان
يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار
ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن
لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل
القضاء والاحتساب ولا على التصرف في فرد من احاد الامة فكيف يقدرون على
تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة
الامة ورد بمنع الصغرى بان التحكيم جائز عندنا وان سلم يجعل القاضي قادرا
على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك
اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة
اثارة الفتن لاختلاف الاراء كما في زمن علي رضي الله عنه ومعاوية فيعود على موضوعها
بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة لو
من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رضي الله عنه بل في انه هل يجب عليه
بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه واما عند الترفع والاستعلاء
فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يكن يوجد النص اولا
عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة القائمة
من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله
فيتوقف على استخلافهما بوسط او بلا واسطة والثابت باختيار الامة لا يكون خلافة
منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من
اختاره الامة خليفة الله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب
بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان
نائبا لله تعالى فهو نائب للامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان
عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لمستعدين ولم
يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال
السبق ولا يتعين الصحيح لعدم الوقوف وحينئذ لا يمكن نصب امام اخر لاحتمال
كونه ثابتا ورد بانه ينصب امام لعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح بجهاته
السادس ان سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف
على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من
الفرائض والسنن والاداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك
فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفات والبيان فيما هو اساس المهمات والجواب
ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد
ارباب اولي الالباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان السابع
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان للامة بمنزلة الاب الشفيق للاولاد الصغار وهو

لا يترك الوصية في الاولاد الى احد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله عليه وسلم في حق الامة
التامة من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا اخفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين
فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمثل ما سبق
خاتمة عقد الامامة ينحل بما يخل بمقصودها كالردة والجنون وبعض الامراض وبخلعه نفسه
بسبب وبالغلبة عليه اذا صار اماما بالغلبة واختلف في خلعه نفسه بلا سبب
وفي انعزاله بالفسق ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون
المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم
والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره
في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه اختلاف
وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رحمه الله
وابي حنيفة رضي الله عنه وعن محمد رحمه الله روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما
بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره اخر ويغلبه واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر المبحث
الرابع الجمهور على انه عليه السلام لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه
خفيا وقيل جليا وقالت الشيعة على علي رضي الله عنه خفيا والامامية منهم جليا ايضا ورد
بوجهين الاول لو كان نص جلي في مثل هذا الامر الكلي لاشتهر وظهر على اجلة الصحابة الذين
لهم زيادة قرب واختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم فلم يتوقفوا في الاذعان ولم يترددوا
حين اجتمعوا لهذا الشان ولم يختلفوا في التعيين ولم يشكوا في الحق اليقين والقول بانهم
كتموه بغضا وحسدا او عنادا ولددا او اعتقادا النسخ حين لم يعمل المحققون على وفقه
ولم يتمسك به المستحق لاثبات حقه افتراء واجتراء وطعن في عظماء الاحبار بل في خير
الاخيار بل في الكتاب الناطق لهم بالثناء والعاقل المنصف لا يظن بجماعة وصفهم
الله تعالى بكونهم خير الامم واتخذهم النبي صلى الله عليه وسلم امناء شريعته وهداة طريقته مع علمه
بحالهم ومالهم واشتهر عدلهم وبذلهم وتركهم هواهم وبذلهم الاموال والانفس في محبته
وقتالهم الاقارب والعشاير لنصرته واتباع شريعته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وعدلوا
عن الحق وخذلوه ونصروا الباطل وايدوه ومنعوا المستحق حقه وكتموه ولم يقم هو بما هو له
واعلانه مع علو شانه وكثرة اعوانه كما قام به من غير تقية حتى افضى الامر اليه واقام
الحجة والبرهان والسيف والسنان عليه مع ان الخطب ذاك اشد والخصم الد
لا يحويه الحد ولا يحصيه العد الثاني امارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص
كقول العباس لعلي وعمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقال ابو بكر بايعوا عمر او
ابا عبيدة وقوله وددت اني سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن
هو وكقبول علي الشورى وكقوله لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاوية
بالبيعة له دون النص عليه وكمعاضدته لابي بكر وعمر في الامور ومشاورته عليهما بما هو
وكسكوته على النص عليه في خطبه وكتبه ومفاخراته ومخاصماته وكانكار زيد بن علي
مع علو رتبته ذلك وكذا كثير من عظماء اهل البيت احتج المخالف بانه يستحيل عادة ان لا

النبي صلى الله عليه وسلم مثل هذا الامر ولم يهمل ما هو دونه والجواب ان ترك التنصيص
على معين ليس اهمالا وذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلى الله عليه وسلم
لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا
وهو تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو
ما روي انه عليه السلام قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه
اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رضي الله عنه وهو مذهب
الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي
فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه الصلوة والسلام سلموا عليه بامرة المؤمنين
وقوله صلى الله عليه وسلم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له
واطيعوا وقوله صلى الله عليه وسلم انت الخليفة من بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم وقد
جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي
ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الامر الخطير
المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على جلتهم
الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم
منتف والا لم يتوقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة
بني ساعدة لتعيين الامام ولم تقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه
واخرى الى علي واخرى الى العباس رضي الله عنهم ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي عبيدة رضي الله عنه
امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة للقوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له
والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد
على علي رضي الله عنه بقتله اقاربهم وعشايرهم وحسدهم اياه على ما له من المناقب
والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ
لما راوا من ترك كبار الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين العمل به الى غير ذلك وترك
علي رضي الله عنه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة ولوثوق بقبول الجماعة قلنا
من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى
وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن
بجماعة رضي الله عنهم واثرهم لصحبة رسوله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة
اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض
عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخايرهم
وقتل اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم واقامة شريعته
والانقياد لامره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا هداهم واتبعوا
اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا من خالص
بني هاشم وخاص ذوي القربى الى غاصب من بني تيم او عدي بن كعب وان

مثل علي رضي الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو
شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والروساء الكبار معه قد ترك
حقه وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع
والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل من نازعه بجلتا
يديه حتى فني الخلق الكثير والجم الغفير واثر على البقية الحمية في الدين والعصبية للاسلام
والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق
وجانبهم اسهل واردهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله
عليه وسلم اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار
المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي رضي الله عنه خاصة باتباعه للباطل
واذعانه بل في النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا
واختانا واصهارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومالهم بل في كتاب الله حيث اثنى عليهم
وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعائهم
تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت عمن
يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه
وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك
وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي
تدعيه الشيعة وهي قوله عليه السلام انه خليفتي فيكم من بعدي ونعم ما قال المامون وجد
اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الرافضة والمروة في اصحاب الحديث وحب
الرياسة في اصحاب الراي والطف هو ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني
دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق
واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال الامام الرازي ره
ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا
عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على
الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبق
على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطرق
الثاني روايات وامارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا
كقول العباس رضي الله عنه لعلي رضي الله عنه امدد يدك ابايعك ليقول الناس هذا
عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر
لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وكقول ابي بكر رضي الله عنه بايعوا عمر او ابا عبيدة
وقوله وددت اني سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا
لا ننازعه وكدخول علي رضي الله عنه في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله
رضي الله عنه لطلحة ان اردت ابايعك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له
لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا

غيري

غيري ولمعاضدته ابا بكر وعمر والاشارة عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال
العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله
ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص
وكذا اكثر من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حيوته بخليفة رسول الله
احتج المخالف بانه يستحيل عادة من النبي صلى الله عليه وسلم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل
وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي على واحد بالتعيين
ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى اراء اولي الالباب واختيار اهل الحل
والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور
مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه على
اهل البرهان **المبحث الخامس** الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه
وقالت الشيعة علي رضي الله عنه لنا اجماع اهل الحل والعقد وان كان من البعض بعد توقف
وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه لاوامره ونواهيه واقامة الجمع والاعياد معه وتسميته خليفة
والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التاخر في البيعة واتفقوا على ان الامام ابو بكر او علي
او العباس ثم انهما لم ينازعاه فتعين وحديث التقية تضليل للامة ولو كانت لكانت
في زمن معاوية وقد يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الاية فالداعي المفترض الطاعة
ابو بكر عند اكثر المفسرين وعمر عند البعض وفيه المطلوب وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا
باللذين من بعدي ابو بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة وبقوله عليه السلام
في مرضه ايتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله
والمسلمون الا ابا بكر وبان المهاجرين الذين وصفهم الله الصادقون كانوا يخاطبونه
يا خليفة رسول الله وبان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة ولم يعزله ولذا
قال علي رضي الله عنه رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا وبانها لو لم تكن
حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا عنها خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وهذه ظنيات ربما تفيد باجتماعها القطع مع ان المسئلة فرعية يكفي
فيها الظن • الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق
ابو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة علي رضي الله عنه ولا عبرة بقول الروندية اتباع القاسم
بن روند انه العباس رضي الله عنه لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد
على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا
امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملان
الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رضي الله عنه
وفي ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى علي رضي الله عنه رسالة
لطيفة رونها الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رضي الله عنه
وعلى ان عليا رضي الله عنه جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن
المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فمما روي انه لما بويع لابي بكر رضي الله عنه وتخلف

علي والزبير والمقداد وسلمان وابوذر ارسل ابوبكر من الغد الى علي رضي الله عنه فاتاه
مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغنيتم
برايكم فاعتذر اليه ابوبكر رضي الله عنه ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة
لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا
اول من بايعه فقال علي رضي الله عنه لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين بايعه
محل نظر ثم الاجماع على امامته اجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج
الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدوا ابابكر وعليا
والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابابكر وسلما اليه الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما
نازع علي رضي الله عنه معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ
يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابوبكر للاتفاق على
على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا
تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته
الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل
علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه
من المنازعة فيصير ابوبكر رضي الله عنه هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك
المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث ان قوله تعالى
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة
من المومنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان
تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين
ابوبكر رضي الله عنه وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي
ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم
يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
السادس قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا اي ينال الرعية
فيهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين
وخلافة عثمان اثنتي عشر سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله عليه السلام في
مرضه الذي توفي فيه ايتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان
ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابابكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله تعالى بقوله
اولئك هم الصادقون وكانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي صلى الله
عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله وفي رواية [illegible]
من الروافض ولهذا لما قال ابوبكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي لا نقيلك ولا نستقيلك
قدمك رسول الله فلا نوخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو كانت
لو كانت الامامة حقا لعلي رضي الله عنه غصبها ابوبكر رضي الله عنه ورضيت الجماعة

بذلك وقاموا بنصرته دون علي لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام
من العمليات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما يفيد القطع لبعض المنصفين ولو
سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتاييدا احتجت الشيعة بوجوه لهم
في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم وجوه من النقل والعقل
والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قاموا بالامر وبعد
في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه
على السنتهم وجريانه في اندبتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولا يتاملون
انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين
ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء
دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات
وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتاخرين
من المتعسفين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا في امر الدين ملاوا
كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في
كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب
والعظماء من عترة النبي صلى الله عليه وسلم واولاد الوصي الموسومون بالدراية المعصومون
في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات
ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام
وها هو الامام علي بن موسى الرضى مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه
وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المامون له ما ينبئ عن وفور حمده
وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان
على ضد ذلك ثم انه دعا للمامون بالرضوان فكتب في اثناء الاسطر تحت قوله وسميته
الرضى رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدي
بل جعلت فداك وفي موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما
موجود الان في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون
لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا [illegible]
البين الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المومنين عمر بن الخطاب قد جعلت لآل
بني كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام مائتي مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب
فكتب امير المومنين علي رضي الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد يومئذ يفرح المومنون
انا اولى من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت
بمثل ما رسم لآل بني كاكلة في كل عام مائتي دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت
لهم بمثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب
وهذا بخطهما موجودان الان في ديار العراق الاول ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

اماما وليس غير علي لانتفاء الشرائط من العصمة والنص والافضلية والجواب منع الاشتراط
ثم منع الانتفاء في ابي بكر رضي الله عنه • هذا هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول
صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير علي لان الامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه افضل
اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية
فلما سيأتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال
الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس للاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين
لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر رضي الله عنه
واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر •
• الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية نزلت في علي رضي الله عنه حين اعطى السائل
خاتمه وهو راكع والمراد بالولي المتصرف في الامر وولاية النصرة تعم الكل والمتصرف في امر الامة
هو الامام قلنا ما قبل الاية يشهد بصدق على انه لولاية المحبة والنصرة دون التصرف والامامة
ووصف المؤمنين يجوز ان يكون للمدح دون التخصيص او لزيادة شرفهم وهم راكعون
يحتمل العطف اي يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود او يخضعون على ان النصرة المضافة
الى البعض تختص بمن عداهم ضرورة ان الانسان لا ينصر نفسه والحصر انما ينفي المتنازع فيه
ولم تكن الامامة وظاهر الكلام ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولم يكن حينئذ ولاية التصرف
والامامة وصرفه الى المآل لا يستقيم في الله ورسوله وحمل صيغة الجمع على الواحد انما يصح
بدليل وخفاء الاستدلال بالاية على الصحابة عموما وعلى علي خصوصا في غاية البعد • اشارة الى
الدليل النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي رضي الله عنه
حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي
كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها
والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة
يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو
الامام فتعين علي رضي الله عنه لذلك اذ لم يوجد هذه الصفات في غيره والجواب منع كون الولي
بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالي
والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية
اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى
ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم
منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تأمل في سياق
الاية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي ههنا ما يقتضي الامامة بل الموالاة
والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص

وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء او لويتهم بذلك وقربهم (وقوتهم نخ)
وشغفهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون
في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها اخر من
الاعتراض ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فلا تكاد
تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصر النفسه فكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض
الاخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت خبير
بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع
من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا اخفاء في ان ذلك عند نزول
الاية لم يكن في امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة
في ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية
التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون
في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ومنها ان الذين
امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية في حق علي رضي الله عنه
لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على (بنيته نخ)
جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الاية دلالة على
امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها
والاحتجاج بها • الثالث ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة فان المراد بالولي المتولي له
والاولى بالتصرف فيه كما في قوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة
نكحت بغير اذن مولاها الا المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم وهو ظاهر ولا الناصر
فانه ظاهر ومنزلة هارون من موسى عليهما الصلوة والسلام بمنزلة المعرف باللام فيعم ومن جملتها
النبوة بقيت الخلافة والتصرف في امر العامة لو بقي بعده وهو معنى الامامة والجواب
منع التواتر بل الكلام في صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الامامة في علي رضي الله عنه ثم لا عبرة
بالاحاد في مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما اية عدم الدلالة والحمل على
العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلا تتناول الخلافة والتصرف
بطريق النيابة لانه شريك في النبوة ولا يدل على بقائها بعد موت المستخلف وليس انتفاؤها
عزلا ونقصا بل عودا الى الكمال وهو الاستقلال وتصرف هرون لو بقي انما يكون للنبوة
وقد انتفت في حق علي رضي الله عنه فكذا ما بني عليها • تمسك بما يدعون فيه التواتر
من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين
مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع
رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين
الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته
اورده علي يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق

والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هي
موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك
للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى
لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي
ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول
وهو ظاهر ولا الاخير لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية
لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر
الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من ائمة الحديث ولم ينقله
المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على
ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد
بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكروه من ان ذلك
معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز
ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله
اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي
صلى الله عليه وسلم وبهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة
على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق
الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا قول [illegible]
وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تاملت فما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم
لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليه لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاحتجاج
به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلي رضي الله عنه
ترك الاحتجاج تقية نهاية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله صلى الله عليه وسلم
لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة
اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة
النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة او متوليا في تدبير الامر
ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة
النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة
لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب بمنع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع
وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما ادعى كونه
معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة
قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم
كيف ومن منازله الاخوة بالنسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى

لظهور

لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على
ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا
في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها لموت المستخلف
عزلا ولا نقصانا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو لم
فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة
في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما يبتنى عليه ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي صلى الله
عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة فاكثر اهل النفاق
في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال صلى الله عليه وسلم اما ترضى ان
تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن
ام مكتوم رضي الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه
لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة
يدل على كونه خليفة • الرابع النصوص الجلية مثل سلموا عليه بامرة المؤمنين انت الخليفة
من بعدي انه امام المتقين هذا خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي
ديني بكسر الدال والجواب انها احاد في مقابلة الاجماع ولو صحت ودلت لما خفيت
على الصحابة ومن بعدهم سيما العترة الطاهرة • هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية
من النبي صلى الله عليه وسلم على خلافة علي رضي الله عنه وهي قوله عليه السلام مخاطبا للصحابة
سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله
لعلي رضي الله عنه انت الخليفة من بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم انه امام المتقين وقائد
الغر المحجلين وقوله صلى الله عليه وسلم وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام
لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب ما مر انها
اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة
المتقنين من المحدثين سيما علي رضي الله عنه واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات
خلافته لا نفي خلافة الاخرين • الخامس القدح في امامة الاخرين اما اجمالا فلظلمهم بسبق
كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وعهد الامامة لا ينال الظالم لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين وفساده ظاهر واما تفصيلا فلانه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في
منع ارث النبي صلى الله عليه وسلم بخبر رواه قلنا قد يخص عام الكتاب بخبر الواحد القطعي
الدلالة سيما المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة
فدك مع انها ادعت النحلة وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة من
غير شاهد قلنا لو سلم فللحاكم ان يحكم بالمعلوم ولا يحكم بقول المعصوم وخالف رسول الله
صلى الله عليه وسلم حين استخلف عمر وقد عزل النبي صلى الله عليه وسلم عن امر الصدقات
قلنا قد استخلف عندكم عليا وليس انقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا ولا تجدد فعل
ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم قدحا ولم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار سارق

وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة الكلالة قلنا لو سلم فكم مثله للمجتهدين وشك في استحقاقه
حيث قال عند وفاته وددت اني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر
فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله قلنا لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته
في طلب الحق • استدلال على امامة علي رضي الله عنه بالقدح في امامة الآخرين وتقريره انه
لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وغير علي رضي الله عنه من الجماعة الموسومين بذلك
لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم بسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم
لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية
على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فلما يقدح
في امامة ابي بكر رضي الله عنه انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي صلى الله عليه وسلم بخبر رواه
وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب
لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه
على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في
كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها
فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نحلها اياها وشهد بها
وشهد بذلك علي رضي الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم
في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز
من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنهم والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم
ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد
به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهماكهم
في الضلالة وافترائهم على الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وكونهم الغاية في الغواية والنهاية
في الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما
لينتفع به الآخرون لا هما انفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل علي رضي الله عنه انه مع علمه
بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته وبسائر الصحابة انهم سكتوا على ذلك
من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قررها ابو بكر
رضي الله عنه الى زمن معاوية ثم اقطعها مروان بن حكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز
وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا
سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته
الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومايتين كتب المامون الى عامله على المدينة
قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد
بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد ليقوما بها
لاهلها وعد ذلك من تشيع المامون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه
ومنها انه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له

والرسول

والرسول صلى الله عليه وسلم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة
لم يستخلف احدا بل عزل بعدما ولاه امر الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور
المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب انه لا نسلم انه لم يستخلف
احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر رضي الله عنه واما عندكم فعليا رضي الله عنه
ولا نسلم انه عزل عمر رضي الله عنه بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه
فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم
مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهي عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان
هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق
من الكوع لا اليمنى وقال للجدة سألته عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه
فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات
السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب
بعد تسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو
وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص
وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك
بل يريد ايقاع النص خاصة ومنها ان عمر رضي الله عنه مع كونه وليه وناصره قال ان بيعة
ابي بكر رضي الله عنه فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجأة
لا عن تدبر واجتناء على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجأة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل ذلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف
يتصور منه القدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ولهم حكايات تجري مجرى ذلك اكثرها افتراآت
ومع ذلك فلها محامل وتاويلات ولا تعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر بين
الجماعة من المودات وما اقبح بناء المذهب على الترهات والاحاديث المفتريات • وامر
عمر برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة في الصداق قلنا لو سلم فليس بقادح
وشك في موت النبي صلى الله عليه وسلم مع ان الكتاب ناطق به قلنا لغاية القلق والحزن
وحمل الآية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف في بيت المال والغنائم بغير الحق ومنع اهل
البيت خمسهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج قلنا اجتهاديات لا تقدح في الامامة ولو مع الخطأ
الخلفاء وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال والاستبداد
في تعيين الواحد منهم • قدحوا في امامة عمر لوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم
امرأة حامل اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه علي عن ذلك فقال لولا علي لهلك عمر
ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امرأة وقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احداهن
قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون
ونهيه على وجه التحريم ان الخطأ في مسألة واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة

بالنقصان فهو عظيم للنفس دليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت
النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر رضي الله عنه قوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب
الحال والذهول عن جليات الاحوال ولانه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور
وظهورها غاية الظهور وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها
على معنى آخر اي كاني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها
انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم منه مالا كثيرا حتى روي
انه اعطى عائشة وحفصة رضي الله عنهما كل سنة عشرة آلاف درهم واقرض لنفسه منه
ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على
العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع
ما تواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك
بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوي
القربى وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد
فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم او الى انها من قبيل الصلة وسائر
المكرمة على بني هاشم وبالجملة فهي مسائل اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا يقدح في استحقاق
الامامة ومنها منع متعة النكاح وهي ان يقول للمرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا درهما او متعيني
نفسك اياما بكذا او ما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي معناها وهي
النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان ياتي مكة من على مسافة
القصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان
معترفا بشرعية المتعتين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم على ما روي عنه انه قال ثلث
كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء
ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة
متعة النساء بالآثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي
رضي الله عنه ان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى يوم خيبر الا ان الله
ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس رضي الله عنهما من الدنيا
حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما ثبت اباحتها موقتة بثلثة ايام
ومعنى احرمهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعي
واباحه ابو حنيفة رحمهما الله ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه
لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما
مستقلا بالخلافة واما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب
امام واحد كامل الرأي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا
واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يعدوا بتعيين غيرهم وحينئذ لا اشكال من الطرفين

الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله عما يدعيه الاعداء براءة ساحته
عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة
على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي نبي لكان عمر ولو لم يبعث فينا نبيا لبعث
عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد وولى عثمان من ظهر منه الفسق
والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه وحمى لنفسه واذى ابن مسعود وعمارا واباذر ورد
طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد ابن عقبة
وخذله الصحابة حين قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلنا بعض ذلك لا يكون قادحا لانه
غير قادح في ذاته كفساد ولاته وبعضه افتراء وبعضه اجتهاد ورد الطريد كان لسماع
لا يكفيهم ويكفيه وترك النصرة والدفن بلا عذر لو صح فقادح فيهم لا فيه * من مطاعنهم
في عثمان رضي الله عنه انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبة
وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وانه
صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعماية الف دينار
وانه حمى لنفسه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم انه لا حمى الا لله ورسوله وعمر انما حمى لابل
المسلمين العاجزين ولنحو نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف
ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب
اباذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد
شرب الخمر وان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة
ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد
ممن ولاه بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل
عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام في زمن عمر رضي الله عنه والمذهب ان
الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان امامة علي رضي الله عنه وبعضها
افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب
الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهاديات مفوضة الى رأي الامام حسب ما يراه
من المصلحة كالتاديب والتعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتاويلات
وبعضها كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روي من
انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث
خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن
بالمهاجرين والانصار رضي الله عنهم عموما وبعلي بن ابي طالب خصوصا ان يرضوا بقتل
مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل
ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم
بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلوه وقد كان من زمرتهم وطول العمر
في نصرتهم عالما بسابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة

ولم يرض بها حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا **خاتمة** ثم ان ابابكر رضي الله عنه نص على عمر وفوض الامر اليه واجتمعت الامة عليه فقهر العتاة وعمر البلاد ودون الدواوين واستشهد جعل الامر شورى بين ستة هم خير العباد فوقع الاتفاق على عثمان رضي الله عنه فجمع القران وقمع العدوان ثم خرج عليه اهل الطغيان فاستسلم حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل والعقد على مبايعة علي رضي الله عنه ومتابعته ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف في خلافته ثم ال الامر الى الحسن وبعد ستة اشهر من بيعته سلمه لمعاوية حقنا للدماء وابقاء على الذماء واطفاء للنائرة بين الدهماء على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك اليه وانقضت الامامة وهلم جرا الى ان قامت القيامة • مرض ابو بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه في جمادى الاخرة سنة ثلاث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر فشاور الصحابة رضي الله عنهم وجعل الخلافة لعمر رضي الله عنه وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورايي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام بتنفيذ الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال في الامصار وكالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال بايعني على كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتهد برايي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وتابعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رضي الله عنه واجتهد برايي ليس خلافا منه في امامة الشيخين رضي الله عنهما بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد اخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الاخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمان رضي الله عنه بعد

اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل والخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام على علي رضي الله عنه والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنه ومن المتكلمين من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل بقي لعلي بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي رضي الله عنه فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر • واما الشيعة فيزعمون ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي ثم الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضى ثم محمد الجواد ثم علي الزكي ثم الحسن العسكري ثم محمد المنتظر المهدي وانه قد تواتر نص كل على من بعده وان النبي صلى الله عليه وسلم قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد على التعجب • يعني ان الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسين ابني هذا امام بن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا يوجدان في من سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون الى الف من سلفهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانه كيف يابى عن زيد بن علي مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم يبلغه هذا المتواتر بعد مائة وقد بلغت احاد الروافض بعد سبعمائة ثم لسائر الشيعة في باب الامامة اختلافات لا يحصى ذكر الامام في المحصل نبذا منها • **المبحث السادس الافضلية**

عند ما بترتيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلي وعند الشيعة وجمهور المعتزلة ان الافضل
علي رضي الله عنه لنا اجمالا ان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يقتضي بوجود دليل لهم وتفصيلا
قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم فافضل وقوله
صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فقد امر عليا بالاقتداء بهما وقوله
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله والله
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وفيها كثرة
وقال صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال
الا استحي ممن استحت منه ملائكة السماء وقد ثبت القول بهذا عن علي وابن عمر وابن
الحنفية ودل عليه ما تواتر من اثارهم واخبارهم في الاسلام ومن تالف القلوب
وتتابع الفتوح ومساعيهم في الاسلام وقهر اهل الردة وكسر فارس والروم ومن
فتح الشرق وقمع دولة العجم وترتيب الامور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن
فتح البلاد واعلاء كلمة الله وجمع الناس على مصحف واحد وتجهيز الجيش والانفاق
الاموال في نصرة الدين ونحو ذلك • لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه يتعين
للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فلذلك احتاجوا الى بحث
الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى
تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة
المفضول ليست بقطعية ثم لا قاطع يشهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض
والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر رضي الله عنه افضل
ثم عمر ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان
الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة
اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا
عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في
ابي بكر رضي الله عنه والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا يعني بالافضل
الا الاكرم وليس المراد به عليا رضي الله عنه لان للنبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى
وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر دخل في الخطاب علي رضي الله عنه فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي
بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا
النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون
ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي وقوله عليه السلام واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني
وامن بي وزوجني بنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف

ثم لا شك ... العقل

مطلب

وقوله عليه السلام لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك
والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر
ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات
افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من ابي الدرداء والسر
في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية
احدهما الاخر ثبت افضلية الاخر وبمثل هذا يحل الاشكال المشهور على قوله عليه السلام
من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد يوم القيمة
بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك
فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بطله
من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر
وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ابا بكر وعمر رضي الله عنهما فقال عليه السلام هذان السمع والبصر
واما الاثر فعن ابن عمر رضي الله عنهما كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي صلى الله
عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم وعن محمد بن الحنفية قلت لابي
اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت
ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه
خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له الا توصي
قال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر رضي الله عنه من
اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب
عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد الفارس عن حدود السواد
واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر رضي الله عنه
من فتح جانب الشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان
الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية
الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان
من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع
والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي صلى
الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء من ادنى شين وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي
في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحيي ممن يستحيي منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم
انه رجل يدخل الجنة بغير حساب • تمسك الشيعة بقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اراد عليا رضي الله عنه وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى وعلي منهم وقوله تعالى وجبريل وصالح المؤمنين وهو علي رضي الله عنه

ولقوله عليه الصلوة والسلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وقوله اقضاكم علي وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي وقوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هرون من موسى الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استند روساء العلوم اليه واخبر هو بذلك في خبر الوسادة واشجع على ما يشهد به غزواته حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وازهد حتى طلق الدنيا بكليتها واكثر عبادة وسخاوة واشرف خلقا وطلاقة وافصح لسانا واسبق اسلاما والجواب ان الافضلية بمعنى الكرامة عند الله وكثرة الثواب وقد شهد في ذلك عامة المسلمين واعترف علي رضي الله عنه وعارض ما ذكرتم بما ذكرنا مع ان فيه مواقع بحيث لا يخفى سيما حديث سبق الاسلام والسعي في اعلاء الاعلام • تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم لانه عنى بانفسنا عليا رضي الله عنه وان كان صيغة جمع لانه عليه السلام حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا خفاء في ان من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله تعالى وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد به علي رضي الله عنه واما السنة فقوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولا خفاء في ان من يساوي هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضى اعلم واكمل وقوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء به علي رضي الله عنه فاكل معه والاحب الى الله الاكثر ثوابا وهو معنى الافضل وقوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هرون من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هرون وبقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها وكقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء علي تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله صلى الله عليه وسلم لمبارزة علي عمرو بن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة من احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك

فقد ابغضني ومبغضي مبغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس رضي الله عنهما تلميذ له والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقدامه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي رضي الله عنه بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا يخفى على المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي عليه السلام كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي رضي الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقه يحتمل تخصيص

ابي بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل
وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما ايضا حيث قال في حق ابي بكر
لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة
فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه راي وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول علي
البتة بل تقدم وقد سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله عليه وسلم من حوادث يكاد يصيب
وهنا في الاسلام وليس الخبر في هداية من اهتدى ببركة ابي بكر ويمن دعوته وحسن تدبيره
اقل من الخير في قتل من قتله علي رضي الله عنه من الكفار بل اعتق خوف اذ دخل في نصرة الاسلام
وتكثير امة النبي صلى الله عليه وسلم واما حديث تزويجها في الدنيا فغني عن البيان واما اول الاسلام فما
فقيل علي رضي الله عنه وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة رضي الله عنها وقيل ابو بكر رضي الله عنه وعليه
الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت رضي الله عنه في شعر انشده على رؤس الاشهاد ولم
ينكره احد وقيل اول من امن من النساء خديجة ومن الصبيان علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد
بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر الصديق رضي الله عنه وبه اقتدى جمع من العلماء كعثمان
والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة الجراح وغيرهم ولا يخفى
ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على الشان جلي البرهان غني عن البيان • واما بعد
فقد ثبت ان فاطمة سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم والتقوى وان اعتبار
النسب في الكفاءة لامر يعود الى الدنيا وفضل العترة الطاهرة بكونهم اعلام الهداية
واشياع الرسالة على ما يشير اليه ضمهم الى كتاب الله في ابقاء التمسك بهما عن الضلالة
ما ذكر من افضلية بعض الافراد يجب التعيين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه
الادلة قال الامام الغزالي رحمه الله حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه
الا رسول الله وقد ورد في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل
والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما
رتبوا الامر كذلك اذ كان لا ياخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف
واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء اهل الجنة وان
الحسن والحسين رضي الله عنهما سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين
بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة
العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة
والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة الجراح
واما اجمالا فقد نطق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال
الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وقال تعالى يرفع الله الذين اتقوا والذين اوتوا العلم درجات قال النبي صلى الله عليه وسلم
الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال
عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على ساير الكواكب وان العلماء

ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال عليه السلام
من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع
على ان غير القريشي ليس بكفو للقريشي وهذا يدل على ان القريشي سيما الهاشمي سيما العلوي
سيما الفاطمي افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض
تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في
الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل احاد قريش
بل العلوي على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما
ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال عليه السلام انا تارك فيكم
الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي
واذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر
بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا ترى
انه عليه السلام قرنهم بكتاب الله تعالى في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة ولا
معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة ولهذا
قال النبي صلى الله عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه **المبحث السابع** اتفق
اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار
لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم والتحذير عن الاخلال باجلالهم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي لا تسبوا اصحابي خير القرون قرني ولو كانوا فسدوا وبعد
لما قال ذلك بل ثبت وكثير مما حكي عنهم افتراءات وما صح فله محامل وتاويلات فيجب تعظيم
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن
فيهم على محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد
بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح
والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسيرة والمناقب وقد امر النبي صلى الله
عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم
وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وقال عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن
ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم يكن
في القرن الثاني والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط
وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط المستقيم وكفاك شاهدا على ما ذكرنا
انها لم يكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة
وعلماء السنة والجماعة والمهتدين من خلفاء الدين مشهور في خطبهم ورسائلهم واشعارهم
ومدايحهم مذكور والله الهادي • وتوقف علي في بيعة ابي بكر كان للحزن والكآبة وعدم

للنظر والاجتهاد وعن نصرة عثمان لعدم رضاه لا الرضاه ولهذا قال ما قتلت عثمان
ولا مالات عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما للحادثة وانكارا وعن قصاص
القتلة لشوكتهم اولانهم عنده بغاة والباغي لا يواخذ بما اتلف عن الدم والمال
عند البعض * فقد استقرت اراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن جرائم
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد
الدينية والقواعد الكلامية وليس بنفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا
نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية
التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية
في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
لولا علي لم نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله عليه وسلم خص عليا رضي الله عنه
بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم
يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما راوا من معاملة علي رضي الله عنه على وفقها من غير تغيير
فنقول اما توقف علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله عنه فيحمل على انه لما اصابه
من الكابة والحزن بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر
وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه على نصرة عثمان ودفع الغوغاء عنه
فلانه لم ياذن في ذلك وكان يتحامى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح
من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضي الله عنهما ولم ينفع وكان لم
يكن يرضى من علي رضي الله عنه بذلك واعانته عليه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان
ولا مالات عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما بقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير
الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية
الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها
وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول
فقبل البيعة وتوقفه على قصاص قتلة عثمان رضي الله عنه اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم
وجزمهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تاخير الامر احترازا عن اثارة
الفتنة واما لانه راى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسد حيث استحلوا
دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد لامام اهل العدل لا يواخذ بما اتى
منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين * وامتناع
سعد وسعيد وغيرهما عن الخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد منهم وترك الزام
منه لا لنزاع في امامته او اباء عن طاعته * يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي الله عنهم
كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي
رضي الله عنه والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم
من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء
على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي اذا وقعت

الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال عليه السلام
ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير
من الساعي وقال عليه السلام قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق
ثلثة ايام فلم يامنوا الا القعود عن الحروب * واما في حرب الجمل وحرب صفين وحرب الخوارج
فالمصيب علي رضي الله عنه لما ثبت له من الامامة وظهر من التفاوت لا لكلا الطائفتين
على ما هو راي المصوبة ولا لاحدهما من غير تعيين على ما هو راي بعض المعتزلة والمخالفون بغاة
لخروجهم على الامام الحق بشبهة لا فسقة او كفرة على ما يزعم الشيعة جهلا بالفرق بين المخالفة
والمحاربة بالتاويل وبدونه ولهذا نهى علي رضي الله عنه عن لعن اهل الشام وقال اخواننا
بغوا علينا وقد صح رجوع اصحاب الجمل على ان منا من يقول ان الحرب لم يقع عن عزيمة و
قصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا الاصلاح ذات البين * قاتل علي رضي الله عنه ثلث
فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين
والناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما
وقاتلوا عليا بعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور
فسمي ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضي الله عنه
بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه
لما طال محاربة علي رضي الله عنه ومعوية بصفين واشتدت اتفق الفريقان على
تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع
الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضي الله عنه
بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون
معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه عدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه
والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالا على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ترك معادة
وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قبل الروم
على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي
اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رضي الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة
اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر
من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل اهل
زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي ترك
القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه ولقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم الصفين على يد اهل الشام ولقول علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا
قتلة عثمان رضي الله عنه وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاويل وان كان
باطلا فغاية الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير
ولهذا منع علي رضي الله عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف
وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير من الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها

والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهيجا
من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب
خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين
الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهبت اليه الشيعة من ان محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة
تمسكا بقوله عليه السلام حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق
فمن اجتراآتهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل واجتهاد وما لا يكون نعم لو قلنا
بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر فان قيل لا كلام في ان
عليا رضي الله عنه اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده في هذه
المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين
بالوجوب خطأ ليصح ليهم مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا فليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى المسئلة نفسها بل الى
اعتقادهم ان عليا رضي الله عنه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف
وقد كان عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان رضي الله عنه
وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين
ولا نعلمه على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب
كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة
في الاجتهاد لا في كل من يتخيل شبهة واهية ويشاق ولي الله وينادي بالفساد ولهذا ذهب الكثيرون
الى ان اول من بغى في الاسلام معوية لان قتلة عثمان رضي الله عنه لم يكونوا بغاة بل ظلمة
وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا
• وفي حرب الخوارج الامر اظهر اذ التحكيم لا يصلح شبهة في الخروج عن الطاعة كيف وهو نوع صلح
وقد قال الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور • لان الحكمة في نصب الامام وهي تالف
القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرطا ان يحكما
بكتاب الله تعالى ثم سنة رسول الله وايضا ورود النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما
من اهله وحكما من اهلها وغاية متشبثهم ان الله تعالى اوجب القتال بقوله فقاتلوا التي تبغي
حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور او كون
الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل
عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل ربما يعترضون ان الوقيعة في الصحابة بالطعن واللعن والتفسيق
والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب اهل الحق والصحابة انفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان
ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة قلنا مقاولتهم ومخاشنتهم في الكلام كانت
مجرد نسبته الى الخطاء وتقرير على غلطه وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لدفع
التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعدما لم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير
والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين
انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته • واما بعدهم فقد جل المصاب

وعظم الواقع واتسع الخرق على الراقع الا ان السلف بالغوا في مجانبة طريق الضلال خوفا على
العاقبة ونظرا الى المآل • يعني ان ما وقع بين الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين من المحاربات
والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره
على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد
والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما
ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذكروا لها محامل وتاويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق
صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار
والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله
عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء يكاد
يشهد به الجماد والعجماء ويبكي له الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء
عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد
وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد لعنه الله عليه مع علمهم بانه
يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا من ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار
الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فراى المعتنون بامر الدين الجام العوام
بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام عن السواء ولا تضل الافهام
بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو
السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان
يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين
اضطربت الاحوال واشرأبت الاهوال وحيث لا متسع ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب
والشهادة الكبير المتعال • خاتمة • قد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور امام من ولد
فاطمة رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية قد ولد في
ما فوق اربعمائة سنة من الاعداء ذهاب بلا حجة الى الامام بلا حكمة على ان الناس بعهد بني
العباس يطلبونه من السماء فما بال الاختفاء وفي نزول عيسى عليه الصلوة والسلام
وخروج الدجال • مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام
وهما من اشراط الساعة فقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت آحادا
ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدي فعن ابن مسعود
رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك
العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض
قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه قال ذكر
رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم

فيبعث الله رجلا من عترتي اهل بيتي فيملا به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
فذهب العلما الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء
ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى من
الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام
وانكر ذلك ساير الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه
الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء
امام بهذا القدر من الايام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثته مع هذا
الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور
ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا الا ان يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة
من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به الناس ولان اولى الازمنة بالظهور
هو هذا الزمان للقطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان
فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب
ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم
ثم يرد في حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما يروى انه قال عليه السلام لا تزال طائفة
من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم
تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى
يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان
حينئذ من اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من
الامام اذ غاية علماء الامة التشبيه بانبياء بني اسرائيل واما قوله عليه السلام لا مهدي
الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره
على ما نطق به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام
فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى
بن مريم فيامهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لذاب حتى
يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام
يؤم المسلمين في تلك الصلوة وقال عليه السلام ليس ما بين خلق ادم الى قيام الساعة
امر اكبر من الدجال وقال عليه السلام ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم عدد وصفه
وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق
فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال عليه السلام الدجال يخرج من ارض بالمشرق
يقال لها خراسان فيتبعه قوم كان وجوههم المجان المطرقة وقال عليه السلام يتبع الدجال
من امتي سبعون الفا عليهم السيجان الى الطيالسة الخضر ونرجو ان يكون المراد امته الدعوة
على ما قال عليه السلام يتبع الدجال يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه السلام
من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عليه السلام من سمع

وما قاله وليس بشيء اذ نقل انه توفي وكان ابن ستين سنة

وان صح يكون مثل قوله لا فتى الا علي

بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات
وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسوف
الثلاثة وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والارذال وفرط
ازدياد عدد النساء على الرجال واشفاء الاسلام على الزوال وافضاء النظام الى الاختلال
وهذا هو السر الذي يتبين معه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب ايضا ولو
عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا ينافي احتمال خيرية اخر الامة
على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره بناء على احتمال ان
يتفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والايقان والطاعة والايمان ثبت
اللهم قلوبنا على الدين ووفقنا لما يرضاه يوم الدين انه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين
عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون
قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر الدجال والدخان
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وياجوج وماجوج وثلثة خسوف
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار يخرج من
اليمن يطرد الناس الى محشرهم وقال عليه السلام ان اول الايات خروجا طلوع الشمس من
مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب
حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا تقبل منها وتستاذن
فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس
تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال عليه السلام ان من اشراط الساعة ان يرفع
العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امراة قيم
واحد وقال عليه السلام اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال عليه السلام اول اشراط
الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى
تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى
يتقارب الزمان فيكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة ويكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم
كالساعة ويكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار
الخلق وفي حديث اخر لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث اخر لا تقوم الساعة
حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر صلى الله عليه وسلم في حديث اخر من علامات
الساعة ان يظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم
القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة
رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل
الشريعة لان المعاني المذكورة ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من
مغربها مما يجب تاويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بعض العلماء النار
الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك

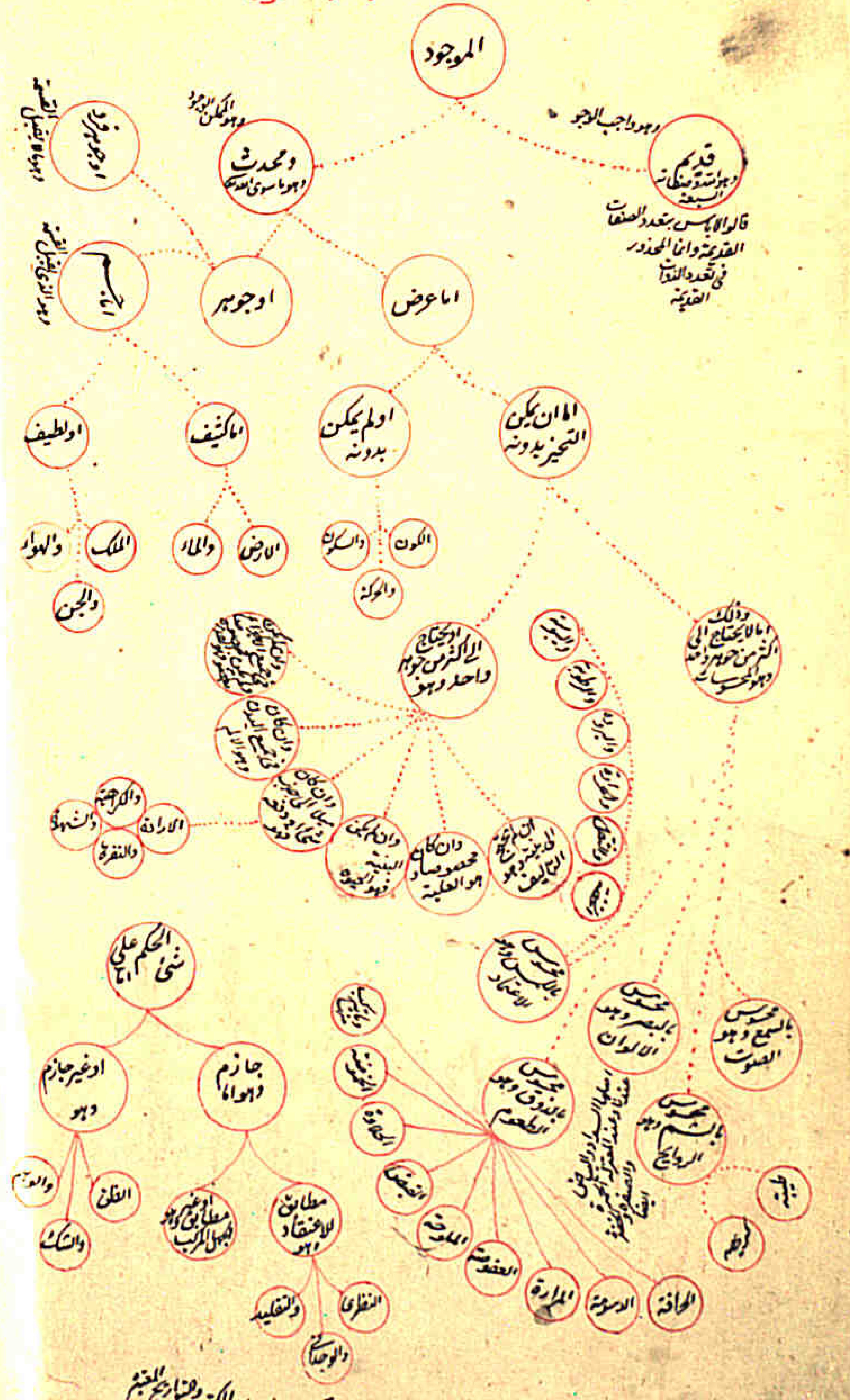
وخروج الدجال بظهور الشرور والفساد ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وبدو الخير
والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة
الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب
الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام واما ياجوج وماجوج فقيل من اولاد يافث بن
نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر
الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول مائة وعشرون ذراعا وقيل مائة وعشرون
ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين
بقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون كل
يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا تستحفرون غدا
فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال
الذي عليهم ارجعوا تستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون مقدمهم
بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون
على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل عليهم نغفا في اقفائهم فيهلكون جميعا فيرسل
الطير فيلقيهم في البحر فيرسل مطر فيغسل الارض ثم خروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل
عيسى اياه فان قيل بعض من الاحاديث يشعر بان الامة في الزمان شر الخلق فليل الخير
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره قلنا الشرارة الظاهرة
التي لا يشك معها في خير القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة وحين انقراض
زمن التكليف اوكاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال
سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى
على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس
في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيامرهم الشيطان بعبادة
الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال عليه الصلوة والسلام
لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة
والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايقانهم وايمانهم مع الغيبة عن
مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على
الايمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع
المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر
والفساد وهذا لا ينافي خير القرن الاول ومن يليهم باعتبار كثرة الطاعات والعبادات
وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ونحو
ذلك على ما قال عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب
فان قيل في حديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله عليه السلام وانا والساعة
كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة لقوله عليه السلام يسألون
عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة

وكقوله عليه السلام لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وما نحن
شارفنا تمام ثمانمائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب ما بيني
وبين الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين
او كفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة السنة انما هو في القيامة الصغرى المشار
اليها بقوله من مات فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة
وقد اشار الى اصغرهم ان تنفس هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم وانما
الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم الى المحشر على ان الحديث
ليس على عمومه لبقاء الخضر بل الالياس ايضا على ما ذهب اليه العظماء من العلماء
ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم السلام
اللهم رب الاكوان لا خالق سواك ثبت قلوبنا على الدين والايمان والتقوى واليقين
يا رب العالمين ويا ارحم الراحمين ووفقنا لما ترضاه يوم الدين انك موفق ومعين
يا اكرم الاكرمين بمحمد حبيبك ورسولك الى كافة الخلائق اجمعين صلوات عليه وآله وصحبه اجمعين

الحمد لله الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وهدانا بنور حبيبه المكرم
صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم وبعد فيقول العبد الراجي لطف ربه الرحيم
لعلي زاده السيد عبد الباقي بن شيخ محمد بن ابراهيم اسكنهم الله في جنات النعيم
لما مختفي الا الله ونعاوده الفرائد كتاب شرح المقاصد منسوخا باقلام العلامة
الفريد والفهامة الوحيد خواجه زاده مصلح الدين المستغني لشهرة كمال ذاته عن التعريف
والتعريف منسوجا ديباج عبارته على منوال الصحة السن بالفصاحة بلا عجمة السن
الهرم واصفرت اوراقه للقدم فاردت نقله الى صحائف جديده حتى يحتاج
الى نظارة جديده فاذن اني دالفؤاد باستكمال المراد بان اصحح المقاصد وجعله
ممزوجا شرحه كالمواقف فاستحضرت اربع متون قريب الى الاستقامه
لكون اكثرها ضرورية السقامة فصححت متنا بالجد والاهتمام ونظمته مع شرحه
على سلك النظام وشمرت عن ساق الجد والاقدام حتى اسفر صبح الختام
ومن موافقة الايام وجدت في خزانة كتب بعض الاحباب الكرام حاشية العلامة
الشيخ بخطه فنقلت الحواشي بعجرها وبجرها مع ما وجدته في هوامش الاصل بخط ذلك
الفاضل فنضرت روضة الكتابة والتحرير واخضرت حديقة المقابلة والتسطير
وكنت شرعت في هذا المرام يوم الخميس غرة محرم الحرام لسنة سبع واربعين ومائة
والف الهجرية وتيسر لي الاتمام قبيل شهر الصيام لسنة ثمان واربعين ومائة والف
ذلك الفضل من الرب الجواد انه لطيف بالعباد
الله الله ربي لا اشرك به احدا
الحمد لله رب العالمين

من الکتب التی وقفها
ربه ذی المواهب
الصدور
عنه

اقسام الموجودات على ما ذهب اليه المتكلمون

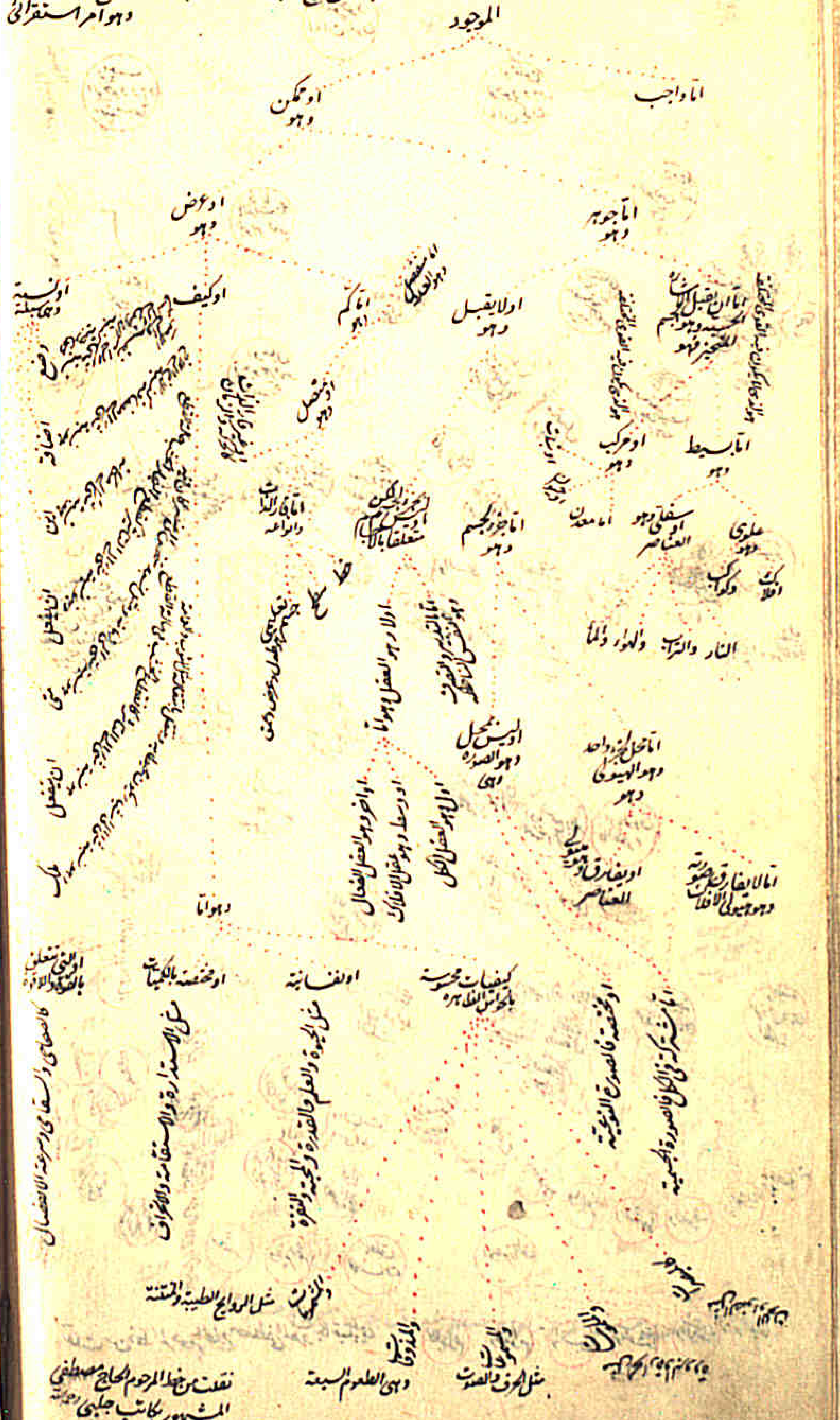


نقلت من خط المرحوم الحاج مصطفى المعروف بكاتب جلبي مؤلف اسامي الكتب والتواريخ المعتبر

اقسام الموجودات على مذهب الحكماء

نقلت من خط المرحوم الحاج مصطفى المعروف بكاتب جلبي

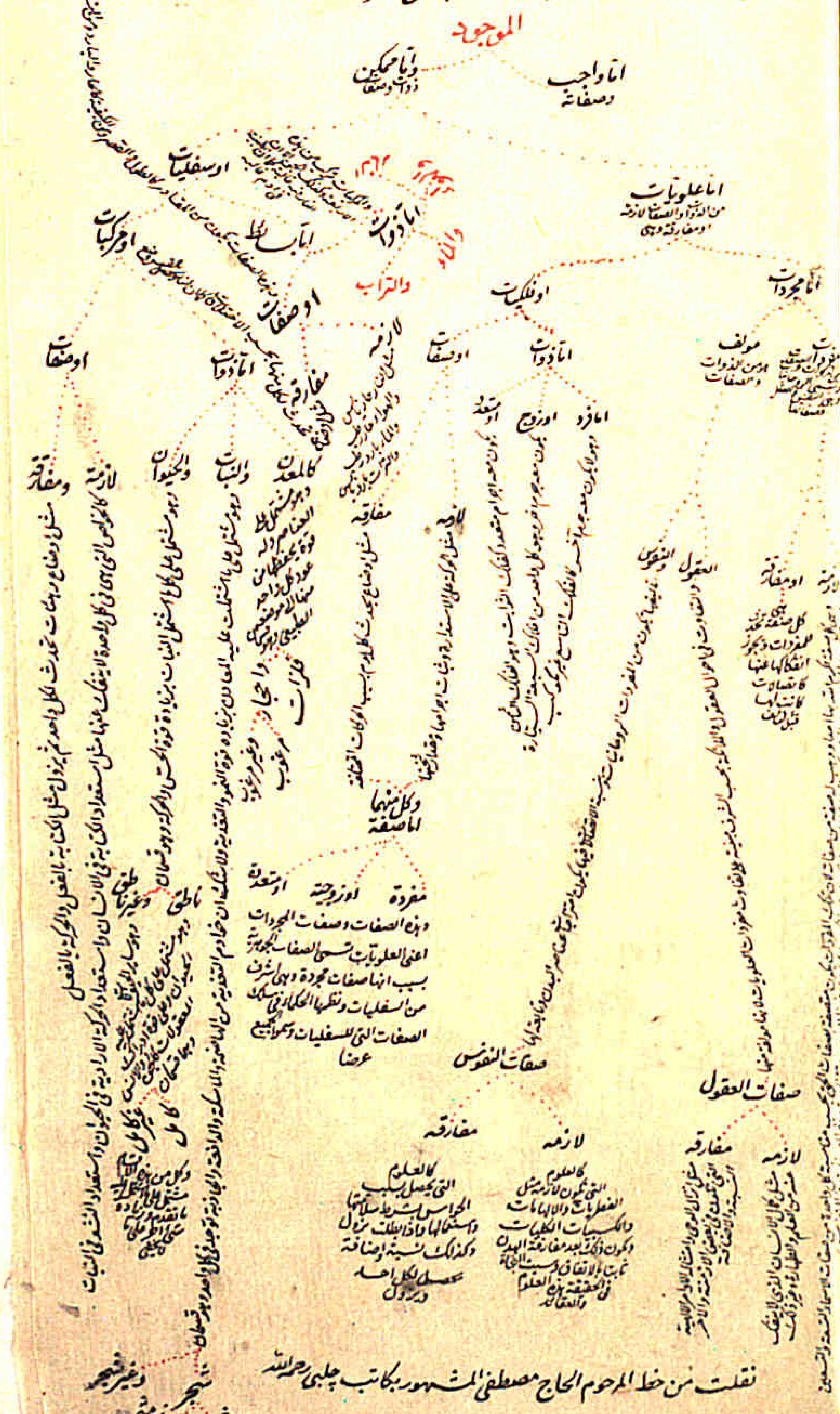
هذه القسمة على رأي الحكماء المتقدمين والمتأخرين كما سبق وفيه بعض خلاف وهم يقولون النسب السبع والكم والكيف مقولات الاعراض ويقولون لهذه التسعة مع الجوهر المقولات العشر المتضمن لجميع الموجودات غير واجب الوجود فلا يخرج منها شيء على ما زعموا وهو امر استقرائي



نقلت من خط المرحوم الحاج مصطفى المشهور بكاتب چلبي رحمه

اقسام الموجودات بالتقسيم المشتمل على المذهبين

ويعلم من هذا التقسيم ان ذوات الممكنات منحصرة في خمسة عشر ستة من العلويات ثلثة مجردات وثلثة فلكيات وتسعة من السفليات اربعة منها في المفردات وخمسة من المؤلفات



نقلت من خط المرحوم الحاج مصطفى المشهور بكاتب چلبي رحمه الله

[illegible]